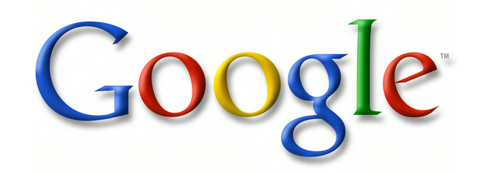
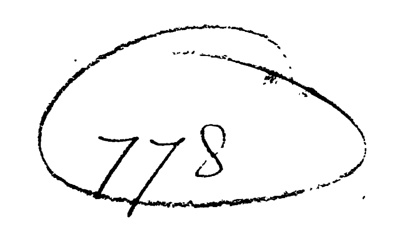
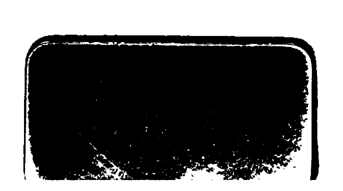





778




Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. I. Nitzsch, D. I. Müller, D. C. B. Hundeshagen

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. R. Rothe.

1 8 6 4.

Siebenunddreißigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1864.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. I. Nitzsch, D. J. Müller, D. C. B. Hundeshagen

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. R. Rothe.

Jahrgang 1864 erstes Heft.



Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1864.

Abhandlungen.

Berthold von Regensburg,

ein christlicher Volksprediger des dreizehnten Jahrhunderts,
mit Beziehung auf die vollständige Ausgabe seiner Predigten
von Dr. Franz Pfeiffer a),
geschildert durch
Professor Dr. C. Schmidt in Straßburg.

Vor acht und dreißig Jahren hat der unlängst als Dekan zu Marbach am Neckar verstorbene Dr. Kling, auf Neanders Betrieb, zum ersten Mal die Predigten des Franziskaners Berthold herausgegeben b), die sofort durch ihren merkwürdigen Inhalt und ihre schöne Sprache die Aufmerksamkeit der Theologen und der Historiker, so wie die der Philologen auf sich zogen. Jakob Grimm namentlich gab in einer ausführlichen Anzeige des Buches c) nicht nur Nachweisungen über Berthold's Leben, sondern stellte auch den in den Predigten enthaltenen Stoff auf meisterhafte Weise zusammen, indem er denselben zugleich durch vielfache, aus andern mittelalterlichen Schriften entlehnte Belege beleuchtete. Der Unvollkommenheit der klingschen Ausgabe wegen war aber längst der Wunsch rege geworden, Bertholds Reden in ihrer wahren, ursprünglichen Gestalt zu besitzen. Diesen Wunsch hat natürlich die von dem Priester Franz Göbel veranstaltete, wenn auch vollständige, doch in die heutige Schriftsprache übersetzte Sammlung der bertholdschen Pre-

---

a) Erster Band, Wien 1862.

b) Berlin, 1824.

c) In den Wiener Jahrbüchern der Literatur, 1825, B. 32, S. 194 u. f. — S. auch die Artikel von Kling in Pipers evangelischem Jahrbuch, 1853, S. 88 u. f., und in Herzogs theolog. Encyclopädie, Bd. 2.

digten a) nicht befriedigen können. Erst Dr. Franz Pfeiffer hat ihn, und zwar auf die ausgezeichneteste Weise, erfüllt; und wer hätte es besser vermocht als dieser ebenso gelehrte wie geistvolle Kenner des deutschen Mittelalters und seiner Literatur? Unter den vielen Diensten, die er bereits den Freunden dieser Literatur geleistet hat, ist seine Ausgabe Bertholds nicht einer der geringsten. Wir besitzen zwar vorläufig nur den ersten Band, allein dieser genügt bereits, um uns eine Uebersicht über Bertholds Wesen und Weise zu gestatten; er enthält, außer einer geschichtlichen Notiz über den genialen Barfüßermönch, 36 Predigten aus der zu Heidelberg befindlichen, auf Kosten der Pfalzgräfin Elisabeth im Jahr 1370 geschriebenen Sammlung erbaulicher Stücke. Der zweite Band wird eine fernere Reihe anderen Handschriften entnommener Predigten bringen, die indessen, wie Herr. Pfeiffer zum Voraus bemerkt, nicht von großem Belange sind. In dem nemlichen Bande wird der Herausgeber Rechenschaft über die benutzten Manuscripte ablegen, Anmerkungen und ein Glossar beifügen, hauptsächlich aber eine erschöpfende Charakteristik Bertholds und seiner Beredsamkeit geben. Es dürfte daher voreilig erscheinen, jetzt schon etwas Aehnliches zu versuchen, allein das Lesen des vorliegenden Bandes hat mir so großen Genuß verschafft, daß ich gern dem Wunsche meines gelehrten Freundes Pfeiffer entspreche, durch eine kurze Darstellung Bertholds sein Werk den Lesern der Studien zu empfehlen. Hiezu hätte es vielleicht genügt, von Neuem auf den Aufsatz von J. Grimm zu verweisen; indessen wird man es mir nicht veratgen, wenn ich auch meinerseits mir vornehme, über den alten Prediger zu sprechen, zumal Grimm ihn weniger von theologischem und kirchlichem, als von sprachlichem und historischem Gesichtspunkte aus beurtheilt hat.

Es ist bekannt, daß zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts das Predigtwesen in tiefen Verfall gerathen war, das Volk entbehrte beinah aller gründlichen Belehrung in den zum christlichen Glauben und Leben gehörigen Dingen, es erhielt darüber nur den allerdürftigsten Unterricht. Man hat lange geglaubt, es sei bis zu dieser Zeit in den Kirchen nur lateinisch gepredigt worden; das ist aber ein Irrthum, der, durch zahlreiche Thatsachen widerlegt, in

a) 2. Bd., Schaffhausen, 1850. 2te Ausg., 1. Bd., Regensburg, 1857.

unseren Tagen allgemein aufgegeben ist. Allein wenn auch in den Landessprachen gehalten, so waren doch die meisten Predigten wenig geeignet das Volk zu bewegen; entweder waren es scholastische, das Gemüth nicht ansprechende Vorträge, oder spitzfindig allegorische Auslegungen der Schrift; die besten waren noch die einfachen Paraphrasen der Perikopen, die aber fast durchgängig eben so unpraktisch waren, wie alles Uebrige. Zudem ward die Predigt überhaupt nur als Nebensache angesehen; die Hauptsache bestand in der, die Einbildungskraft ergreifenden, aber von den Laien unverstandenen Symbolik des Cultus und in der Beichte, die die Gewissen dem Priester unterwerfen und die nöthige Besserung hervorrufen sollte. Allein weder Gottesdienst noch Beichtstuhl hatten das kirchliche Leben vor Verderbniß bewahrt; die höhere Geistlichkeit war großentheils verweltlicht, die niedere meist unwissend und roh, die älteren Mönchsorden lebten abgeschlossen für sich, ohne Berührung mit dem Volk. Die langen Kämpfe zwischen Kaiser und Papst hatten besonders in Deutschland die Geister irre gemacht und viele der Kirche entfremdet; und trotz einer festen, die äußerlichen Lebensverhältnisse regelnden Convenienz waren an vielen Orten die Sitten verwildert und die Bande der Zucht aufgelöst. Die nemliche Ursache aber, die diese Mißstände hervorbrachte, die Schwächung des Ansehens geistlicher und weltlicher Herrschaft, begünstigte andererseits ein dunkel sich regendes Streben nach Befreiung; es herrschte eine ungemeine Regsamkeit auf allen Gebieten, die Dichtkunst blühte, die Wissenschaft versuchte zu neuem Leben sich zu entwickeln, selbst das Volk erwachte zu selbstständigem Denken und Handeln, es zeigte bereits eine Verstandesbildung, die sich freilich oft auf verkehrte Weise kund gab, jedenfalls aber die Gemüther für eine kräftige Anregung empfänglich machte. Dies war auch der Grund, warum die Ketzereien so zahlreiche Anhänger gewannen, daß für die bestehende Ordnung eine bedenkliche Gefahr daraus erwuchs. Da erschien mit den Bettelorden für die Kirche ein neues Lebenselement; anfangs meist aus dem Volke hervorgehend und von mächtigem Eifer beseelt, traten Dominikaner- und Franziskanermönche als Prediger der Buße und der Rechtgläubigkeit auf; mit der einen Hand, gleichsam, gegen die Sekten kämpfend, arbeiteten

sie mit der andern, um die wankenden Stützen der Sittlichkeit wieder zu befestigen. Sie brachten eine neue, populäre Beredsamkeit in Gang, klarer, anschaulicher, eindringlicher als die der Leutpriester, und Bürgern und Bauern viel näher tretend, mit deren Zuständen und Bedürfnissen die Brüder vertrauter waren als die Weltgeistlichkeit. Durch sie gewann das frische, lebendige Wort wieder seine Macht; manche unter ihnen mißbrauchten zwar diese Macht mit ungestümer Heftigkeit und düsterm Fanatismus nur gegen die Ketzer; dagegen gab es andere, die, von höherem Geiste beseelt, nicht nur die Kirche gegen ihre Gegner schützen wollten, sondern die Schäden des katholischen Volkes selber aufdeckten und zu heilen suchten. Zu diesen letztern gehört der Barfüßer Berthold von Regensburg, der größte Prediger des dreizehnten Jahrhunderts und vielleicht des ganzen Mittelalters.

Sein Name wird in den Geschichtsbüchern vieler Zeitgenossen und der nächstfolgenden Zeit rühmend genannt, — über seine Herkunft und Persönlichkeit geben diese Quellen jedoch nur geringen Aufschluß. Ohne Zweifel war er von Regensburg gebürtig; die Behauptung indessen, er habe dem Rathsherrengeschlechte der Lech angehört, hat sich als unrichtig erwiesen; aus einer Sammlung der Grabschriften in den Kirchen und Klöstern Regensburgs geht hervor, daß seine Schwester nicht, wie man gemeint hat, Elisabeth Lechin oder Lechsin, sondern Elisabeth Sächsin hieß, nach dem Namen ihres Gatten Merklin Saxo. Für Bertholds Familiennamen ergibt sich hieraus nichts. Zu Regensburg trat er in das 1226 daselbst gestiftete Minoritenkloster, wo Bruder David von Augsburg das Amt eines Novizenmeisters und Professors der Theologie ausübte; von diesem ward Berthold gebildet. Der gelehrte, fromme, durch seine asketischen Schriften voll tiefen Gemüths bekannte David ward bald seines Schülers innigster Freund und begleitete ihn später zuweilen auf seinen Wanderungen. Ueber den ersten Jahren von Bertholds Klosterleben schwebt das dichteste Dunkel. Dürfte man nicht vielleicht annehmen, daß er, als reichbegabter Jüngling, von seinen Obern nach Paris geschickt wurde, um daselbst seine theologischen Studien zu vollenden? man könnte dies aus mehreren Stellen seiner Predigten schließen. Da wo er von den Wochen-

tagen redet, sagt er, sie werden im Französischen richtiger benannt, als im Deutschen (Seite 51, Zeile 38. 57, 31. 61, 9), das Französische war ihm also nicht unbekannt; er kennt die Universitäten von Paris, Orléans, Montpellier (5, 29); er weiß, daß man in Frankreich das Fest des heiligen Remigius ganz besonders festlich begeht (170, 7) und den Tag Karls des großen als den eines Heiligen feiert (449, 39); er spricht von den Meistern von Paris und führt Fragen an, über die sie unter einander disputirten (537, 15). Selbst das Italienische scheint er verstanden zu haben (51, 38), auch nennt er die Universitäten von Padua, Bologna, Salerno (5, 30); es wäre daher nicht unmöglich, daß er auch eine Reise nach Italien gemacht hätte; daß er aber da römisches und kanonisches Recht studirt und nach seiner Rückkehr nach Deutschland den Schwabenspiegel verfaßt habe, wie man es jüngst vermuthen wollte, ist eine von Dr. Pfeiffer als unhaltbar bezeichnete Hypothese. Zum ersten Mal erscheint Berthold in der Geschichte im Jahre 1246; da wurde er mit Bruder David und zwei Regensburger Stiftsherren von dem päpstlichen Legaten Philipp mit der Visitation des Frauenklosters Niedermünster beauftragt; dieser Auftrag beweist, daß er bereits in einem gewissen Ansehen stand. Um diese Zeit ging David als Lehrer in das 1243 gegründete Franziskanerkloster zu Augsburg, von wo er zuweilen seinem Freunde Berthold erbauliche oder belehrende Traktate zusandte. 1250 trat dieser zuerst außerhalb Regensburgs als Prediger auf, und zwar in Niederbaiern; sofort gewann er einen bedeutenden Ruf. In den folgenden Jahren durchzog er die Rheingegenden, das Elsaß, die Schweiz bis nach Graubünden hin. Hier bewog er im Jahre 1257, durch eine gegen den Besitz ungerechten Gutes gerichtete Predigt, den Ritter Albrecht von Sax das Schloß Wartenstein und die Vogtei an das Kloster Pfeffers zurückzugeben. Bald nachher predigte er zu Augsburg, ohne Zweifel durch Bruder David berufen. 1259 war er zu Pforzheim, wo er den Ritter Ludwig von Liebenzell veranlaßt, einen langwierigen Streit mit der Markgräfin Irmengard von Baden auf gütlichem Wege zu schlichten. Von dieser Zeit an wandte er seine Thätigkeit den östlichen Ländern zu; 1261 und 1262 predigte er in Oesterreich, Mähren, Böhmen; selbst

nach Ungarn soll er gekommen sein. Wo er die Landessprachen nicht verstand, übersetzte ein Dolmetscher seine Reden. Auch in Thüringen und Franken hat man ihn gehört. In den letzten Jahren seines Lebens scheint er keine größere Reisen mehr gemacht, sondern seine Wirksamkeit auf Baiern beschränkt zu haben. Er starb den 13. Dezember 1272, etwas mehr als ein Jahr nach Bruder David, dessen Todesstunde (am 16. November 1271) ihm, der Sage nach, geoffenbart worden war, während er gerade zu Regensburg eine Predigt hielt. Sein Name lebte lange im Gedächtniß des Volkes fort; noch im sechzehnten Jahrhundert wurde sein Grab als das eines Heiligen besucht. Die Wirkungen seiner Reden waren außerordentlich; sein Wort, sagt ein Chronist, leuchtete wie eine brennende Fackel vor den verfinsterten Augen der Menschen. Der gleichzeitige Herrmann von Altaich berichtet, daß oft mehr als 40,000 Zuhörer sich um ihn versammelten; bei spätern Geschichtschreibern wuchs diese Zahl bis auf 100,000, ja bis auf 200,000 an. Daß dies Uebertreibungen sind, braucht nicht bewiesen zu werden; selbst an 40,000 Zuhörer ist schwer zu glauben; waren in der That zuweilen so Viele zusammengeströmt, so mögen die Meisten nur Zuschauer gewesen sein, denn nur die Zunächststehenden konnten des Redners Worte verstehen. An manchen Orten scheint dieser während einer Reihe von Tagen täglich gepredigt zu haben (391, 38), so daß nach und nach die ganze Bevölkerung ihn hören konnte. Die Kirchen waren zu klein, um die Menge zu fassen; man errichtete ihm Kanzeln auf Wiesen und Anhöhen, außerhalb der Mauern der Städte, oder er predigte bald von einem Thurme, bald von einem auf einem Baum erbauten Gerüste herab; in Böhmen stand noch lange eine Linde, die Bruder Berthold's Linde hieß. Mehrere der noch vorhandenen Predigten sind so im Freien gehalten worden. Weil er wandernd die Länder durchzog, ward er frühe der Landprediger genannt. Oben sind bereits zwei Thatsachen berichtet, die von den Wirkungen seines Wortes zeugen, wie er bald Besitzer unrechtmäßigen Gutes zu dessen Zurückgabe bewog, bald Frieden und Versöhnung stiftete. Aehnlich wird erzählt, daß er Sünder und Sünderinnen bekehrte, Obrigkeiten dahin zu bringen suchte, die Last der Abgaben zu mildern,

und von seinen Zuhörern unmittelbar ausgeführte Werke der Barmherzigkeit erlangte. In verehrungsvollem Staunen über solche nie gehörte mächtige Predigt schrieb ihm das Volk die Gabe der Wunder zu; er soll den Geist der Weissagung besessen haben; als er einst in Thüringen auftrat, sah die erregte Phantasie der Anwesenden über seinem Haupte leuchtende Kronen schweben. Bereits von Zeitgenossen ward er dem heiligen Ambrosius, von Spätern dem Antonius von Padua gleichgestellt; Dichter besangen ihn; Meister Frauenlob, an seine Bußpredigten erinnert, klagte, daß es keine solche Brüder mehr gebe und daß die Pfaffen nur noch „böse Bilde vortragen".

Berhold's Predigten wurden frühe und mehrfach gesammelt; es existiren Handschriften davon in mehrern Bibliotheken; die beste ist die bereits oben bezeichnete. Ich vermag nicht zu sagen, wie die Sammlung entstanden ist, nach der man diese Abschrift veranstaltet hat, die offenbar für Leser bestimmt ist (249, 10.). Es sind an verschiedenen Orten gehaltene Predigten, zu Regensburg, zu Augsburg, in Baiern, in Franken; wie und von wem wurden sie zusammengetragen? Da Berthold oft in eine Predigt Stücke einflicht, die er schon einmal in einer andern gesagt, hat der Sammler, um Wiederholungen zu vermeiden, eine bereits dagewesene Stelle jedesmal weggelassen, wenn sie wieder erscheint, indem er auf die Predigt hinweist, wo sie schon vorgekommen war (92, 17. 104, 26. 168, 15. 380, 1. rc.). Auch deutet er einige Male nur kurz die Gegenstände an, deren weitere Ausführung dem Leser überlassend (138, 28. 362, 22); ja er läßt sogar ein Stück weg, weil Berthold „der rede unmazen vil gemaht" (84, 15.). Bei der vollkommen gleichmäßigen Sprache, deren gänzlicher Abwesenheit von Dialekt-Verschiedenheiten und der bis ins Kleinste sorgfältigen und genauen Aufzeichnung, fühlt man sich versucht anzunehmen, daß Berthold auf seinen Wanderungen einen eigenen, geschickten Nachschreiber mit sich geführt und das von diesem Geschriebene vielleicht noch selber durchgesehen hat. Offenbar fanden sich aber auch an einzelnen Orten Leute, die, von seiner Predigt ergriffen, das Bedürfniß empfanden, das Gehörte mehr oder minder vollständig aufzuzeichnen; dies scheinen sowohl die in einer jün-

gern heidelberger Handschrift enthaltenen Stücke, als die zu München, Klosterneuburg, Wien u. s. w. aufbewahrten Manuscripte zu beweisen. Ich enthalte mich jedoch einer bestimmten Antwort auf die hierauf bezüglichen Fragen, deren Lösung viel besser von dem Herrn Herausgeber zu erwarten ist; ich gehe somit zur eigentlichen Charakteristik Berthold's über.

Wenn es nun unbillig wäre, ihn blos vom Standpunkt des neunzehnten Jahrhunderts beurtheilen zu wollen, so ist es doch auch schwierig diesen ganz außer Augen zu lassen. Wir wollen es versuchen uns ins dreizehnte Jahrhundert zu versetzen, um uns ein lebendiges Bild des Mannes zu schaffen; das Große und Schöne in seinem Wirken gehört allen Zeiten an, und wer nur Sinn dafür hat, der wird es bewundernd anerkennen. Dagegen ist Manches, als der Anschauungsweise und dem Geschmack jener Zeiten angehörig, als veraltet zu betrachten; solches werde ich nicht verschweigen, bemerke jedoch, daß der damalige Maßstab für die meisten Dinge ein ganz anderer war als der, den der allgemeine Fortschritt festgestellt hat. Natürlich kann das Bild, das hier folgen wird, nicht auf Vollständigkeit Anspruch machen; ein in allen Zügen treu dem Leben entsprechendes hoffen wir erst durch Herrn Pfeiffer selber zu erhalten.

Das erste, das sich der Untersuchung darbietet, ist Bertholds wissenschaftliche Bildung. Nach den Proben, die er in seinen Predigten davon gibt, erscheint er, trotz seiner reichen geistigen Gaben, weder als ein gelehrter, noch als ein über theologische oder philosophische Dinge tief speculirender Mann. Eine wunderbar mächtige, oft dichterische Phantasie, verbunden, wie es nicht häufig vorkommt, mit einem klaren Verstand, der zunächst auf die Beobachtung des Lebens und Treibens der Menschen gerichtet war, ein Herz voll Liebe und ein feuriger Eifer entschädigen bei ihm für die Lücken seines gelehrten Wissens. Daraus, daß er nur selten kirchliche Schriftsteller, am gewöhnlichsten noch Augustin, „der tausend Bücher gemacht" (2, 12.), Bernhard, Anselm, hie und da einmal Gregor den großen, Ambrosius, Dionysius, oder auch die Glosse (81, 9.) anführt, ist ihm als Prediger kein Vorwurf zu machen. Statt auf einen Mangel an theologischer Bil-

dung daraus zu schließen, muß man vielmehr einen Beweis seiner richtigen Einsicht in das Wesen der Predigt darin sehen; die Zuhörer kannten weder Kirchenväter noch Scholastiker; während andere Prediger, besonders spätere, eine von Niemanden verstandene und Niemanden erbauende Gelehrsamkeit zur Schau trugen, zeugt es von dem gesunden Urtheil des Volksredners, daß er mit Citaten und Autoritäten äußerst sparsam war. Berthold gibt aber andere Proben von mangelhafter wissenschaftlicher Kenntniß, und selbst von Unwissenheit in der biblischen Geschichte, wenigstens von gar zu flüchtigem Lesen der heiligen Schrift. Wenn er unter den Teufeln, neben Belzebub und Lucifer, Nimrod anführt und aus der Göttin Astarte Herrn Astaroth macht (470, 37.)[a]; wenn er sagt, die Aegypter hätten ein Meerwunder, Apym geheißen, angebetet (264, 15.); wenn er Julius als ersten römischen Kaiser und Arrius als dessen nächsten Nachfolger nennt (209, 18.), so mag man ihm dieses, bei der damaligen Verworrenheit der Begriffe in Allem, was sich auf die Geschichte des Alterthums bezog, noch hingehen lassen. Allein seltsame Verstöße sind es, wenn er erzählt, die Erscheinung des Mene, thekel, phares habe Nebucadnezar statt Belsazar gehabt (490, 27.); wenn er über die Juden spottet, daß sie behaupten: „got sitzet uf dem himel unde gent im diu bein herabe uf die erden“, und dabei ausruft: „o we lieber got, so muestest du zwo lange hosen han“ (401, 38.), während doch Jesajas sagt (66, 1.): „so spricht der Herr, der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meine Fußbank“, und Christus selber von dem Himmel als Gottes Stuhl und von der Erde als dem Schemel seiner Füße redet (Matth. 5, 34, 35.). Nicht minder befremdlich ist es, wie er Antiochus Epiphanes mit Alexander dem großen verwechselt, indem er was 2 Macc. 5, 21 berichtet wird auf letztern überträgt: Alexander sei einer der größter Thoren gewesen, die die Welt je gesehen, denn er wollte vier Dinge thun, die nur Gott vermag: die Sterne mit der Hand vom Himmel herabnehmen, mit Roß und Wagen über das Meer

a) Die Vulgata hat Astarte dea (1 Kön. 11, 5. 33.). Luther macht daraus, wie Berthold, einen männlichen Götzen.

fahren wie auf trockenem Land, die höchsten Berge auf einer Wage wägen, den Wellen des Ozeans Stille gebieten (398, 25; 485, 3.). Sogar in der Heiligengeschichte war Berthold nur unvollkommen bewandert; so sagt er von dem heiligen Moritz, dem Anführer der thebanischen Legion, er habe Kirchen gestiftet und ihnen viel Gut geschenkt (490, 3.). Ein merkwürdiger Zug ist ferner seine durchaus sagenhafte Behandlung der biblischen Geschichte; er schaltet hier mit ungebundener Freiheit, unbekümmert um historische Treue, ganz in mittelalterlich-phantastischer Weise. Apokryphische Evangelien scheint er keine gekannt zu haben; die evangelische Geschichte rührt er überhaupt wenig an; die Thatsachen des alten Testaments dagegen schmückt er durch Zusätze aus oder gestaltet sie um, indem er aus Völkernamen Fürstennamen macht, und dergleichen mehr, so daß unter seiner Hand die Geschichte zu einer Art von Roman im Stile seines Zeitalters wird. Die Laien nahmen dies Alles glaubig hin; da sie die Bibel nicht besaßen, hatten sie keinen Maßstab, um das, was sie von ihrem Prediger hörten, zu prüfen. Als Pharao gegen die Israeliten auszog, erzählt Berthold, hatte er sieben Fürsten bei sich, die alle mit ihm ertranken; sie hießen: Assur, Etham, Elam, Mosach, Tubal, Principes aquilonis et Sydonia (204, 15.). In die sehr lebendig ausgemalte Schilderung von dem Siege Gideons über die Midianiter (37, 22.) flicht er Dinge ein, die sich im Buch der Richter (Kap. 6 und 7) nicht finden; nicht nur macht er aus dem Lande Midian einen gleichbenannten König, der über die Philister herrschte, sondern er weiß auch, daß Gideon, bevor es zur Verfolgung der Feinde kam, in einer Höhle eingeschlafen war, daß Gott ihm zurief: „pfui, wie hast du dich verschlafen?“ und ihm gebot hervorzutreten und mit den Heiden zu kämpfen; daß Gideon klagte, er habe nicht Leute genug und erst auf den wiederholten Befehl Gottes einen Theil derselben entließ; daß er seine Mannschaft „ze den suezen rietichen unde ze den kalten brunnen“ führte, um die Zaghaften zu prüfen, und sowohl die „die sich in daz wasser legent als daz rint und als daz pfert“, als die welche „daz wasser mit der hant in den munt werfent“ heimschicken mußte. Noch romanhafter erzählt Berthold die Geschichte Salomo's (173,

27 u. f.; vgl. 1 Kön. 4 u. f.). Salomo hatte bemerkt, welchen Schaden sich die Menschen durch die drei Sünden des Geizes, der Hoffahrt und der Unkeuschheit bereiteten; da schrieb er Bücher, um sie von der Eitelkeit aller irdischen Dinge zu überzeugen, allein sein Bemühen fruchtete nichts; als er dies inne ward, sagte er: „mich nimmt Wunder, wie es den Leuten so wohl sein mag mit diesen drei Sünden; trotz meines Scheltens fahren sie dennoch fort; ich will es daher selber einmal versuchen, wie es damit steht." Er hub an mit dem Geiz „unde gewan guotes als vil, daz ez ungelouplich ze sagenne ist; er gewan silbers unde goldes als gar unmazen vil, daz ez lac ze Jerusalem an den strazen und als vil silbers unde goldes ze Jerusalem waz, unde me danne der steine; wande man muoste im von aller der werlte zins dar fuerèn, und er hette alse gar vil, daz er dem almehtigen gote einen tempel stifte, der was hundert klaftern wit unde driu hundert klaftern lanc unde drizic klaftern hoch, unde was aller samt innen von luterm golde und uzen silber unde dazwischen marmel. Unde zweinzic tusent unde vierzic tusent und ahtzic tusent guldiner stucke diu gap er in den tempel. Diu stucke waren drier hande: kelche unde patenen unde rouchvaz. Der was einer leie zweinzic tusent, der andern leie vierzic tusent, der dritten leie ahtzic tusent. .. Er hete dannoch mere von richtuom her Salomon: er hete guotiu kunicriche, er hete von vihe ein wunder, er hete zwelf tusent pfert ze sinem satel einigem, er hete ahtzic tusent wagenros, er hete von einvaltigen wurzgarten ein richtuom." Da ihm dies alles kein Genügen verschaffte, versuchte er es mit der Hoffahrt: „er hete einen palas, da vil von ze sagenne waere; . . . da hete er tusent junkherren, die alle waren bekleit mit golde, und ir schilte waren von golde, und ir ros diu waren bedecket mit golde, und ir schefte mit golde und ir har mit golde, unde ritten alle tage ze velde unde buhurdierten mit den schilten, unde was der glast so groz von in uf dem velde swenne diu sunne schein, daz vor glaste nieman sin ouge mohte uf getuon. Da hete er so manige juncfrouwe, die

alle bekleidet waren als die junkherren... Er hete gewant, daz got selbe von sinem gewande redete... Er hete ouch springerinne und singerinne und ander hübischer liute vil, daz es ane maze was." Endlich ergab er sich auch der Unkeuschheit: „er hete wol sehzic kuniginne der edelsten unde der hersten von aller der werlt, unde wol ahtzic herzoginne unde graevinne, die sine bislafen waren, und dannoch darüber armer ritter töhter und ander die im gevielen, der waz keine zal". Der Schluß, den Berthold hieraus zieht, ist daß „her Salomon gar toerliche mit aller siner weisheit tet, daz er sinen schaden so grozliche tet ane sine not durch unsern nutz".

Woher hat Berthold diese und ähnliche abenteuerliche Züge? Sind es Erzeugnisse seiner eigenen Phantasie, oder lagen ihm volksthümliche Bearbeitungen des alten Testamentes vor, wie es deren wohl manche gegeben haben mag? Schon Grimm hat aber bemerkt (S. 237.), daß das von Gideon Erzählte nicht mit dem entsprechenden Abschnitte in Rudolphs Weltchronik stimmt; auch die so eigenthümliche Auffassung von dem mit der Sünde es versuchenden Salomo kommt bei Rudolph nicht vor. Eben so wenig findet man diese Dinge in der von Prof. Reuß beschriebenen deutschen Historienbibel. a)

Endlich nimmt es Berthold selbst mit den Aussprüchen Christi nicht sehr genau; die 17. Predigt beginnt mit den Worten: „man liset hiute in dem heiligen evangelio, daz der almehtige got sprichet: ich wil iuwer ieglichem ein kunicriche geben" (233, 1.). Es ist wohl ein Druckfehler, wenn diesem Ausspruch das Citat Joh. 14, 27 beigeschrieben ist; weder bei Johannes noch sonst wo im neuen Testament hat Christus etwas Aehnliches gesagt. Vielleicht hatte Berthold Matth. 19, 28 im Sinn: „ihr werdet sitzen auf zwölf Stühlen und richten die zwölf Geschlechter Israels"; obschon in der Vulgata nicht regnum, sondern sedis steht, so ist doch möglich, daß Berthold in seiner freien Weise,

a) In den von Reuß und Cunitz herausgegebenen Beiträgen zu den theolog. Wissenschaften, Jena, 1855, B. 6.

statt den Ausdruck wörtlich zu übersetzen, ihn nur dem Sinne nach gibt. Die Predigt handelt übrigens vom Frieden, so daß Joh. 14, 27 ein geeigneter Text dazu ist; wie konnte aber Berthold von den Worten: pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis, auf diejenigen kommen: ich will euer Jeglichem ein Königreich geben, anders als aus Unachtsamkeit? Oder hätte er an Apocal. 5, 10 gedacht? Dann hätte er sich aber eine noch größere Freiheit genommen, indem er auf Veranlassung eines von den 24 Aeltesten an den Herrn gerichteten Wortes einen Ausspruch dieses letztern selber fabrizirt hätte. Uebrigens ist Apoc. 5, 10 nicht von dem Himmelreich, auf welches Berthold sein Citat anwendet, die Rede, sondern es heißt: wir werden Könige sein auf Erden.

Ganz ähnlich steht es um seine naturhistorischen Kenntnisse, an denen gleichfalls die Phantasie einen beträchtlichen Antheil hat. Abgesehen noch von seiner Symbolik der Natur, von der weiter unten die Rede sein wird, ist hier nur das hervorzuheben, was zur Charakterisirung seines Wissens von den Kreaturen dient. Dieses Wissen ist allerdings nur geringes Stückwerk, aber es zeugt doch von Berthold's Vorliebe für die Natur, die er für eine großartige Offenbarung Gottes ansah. Er gehörte nicht zu den „einfältigen Pfaffen“, über welche hundert Jahre später sein Landsmann Conrad von Megenberg klagte, daß sie von der Natur nichts wüßten, an der man doch „die wunderlichen Werke des obersten Fürsten“ erschaue und von der man viel gute Predigten machen könne. a) Woraus freilich Berthold sein Wissen geschöpft, das wäre schwer zu bestimmen; was man über die natürlichen Dinge bei ihm findet, kommt in der Gestalt bei keinem der älteren Schriftsteller vor; theilweise zu fabelhaft, als daß es auf eigene, wirkliche Beobachtung gegründet sein könnte, mag es wohl aus ungenauen Reminiscenzen aus irgend einer Vorlesung über Physik zusammengesetzt sein, mit allerlei populären abergläubischen Meinungen vermischt. Das Firmament ist geformt wie ein Ei, die Schale ist der Himmel, den wir sehen, das Weiße sind die Lüfte, der

a) Buch der Natur, herausgeg. von Fr. Pfeiffer. Stuttg. 1862. S. 310.

Dotter die Erde, die in Gestalt eines Balls mitten darin liegt. Als Gott das Firmament geschaffen hatte, wollte er, daß es sich umdrehe wie ein Rad, von Osten nach Westen; da es aber, wegen seiner großen Schwere, in so schnellen Lauf gekommen wäre, daß es hätte zerbrechen müssen, schuf er die sieben Planeten, die, von Westen nach Osten gehend, durch diese entgegengesetzte Bewegung die des Firmamentes aufhalten und regeln (392, 20). Es scheint demnach nicht, daß Berthold wie die mittelalterlichen Astronomen jedem Planeten einen besondern Himmel anwies; er spricht von zwei Himmeln außer dem Firmament, dem coelum cristallinum und dem coelum empyreum, von zehn Himmeln weiß er aber nichts. Im Vergleich mit dem Firmament, an dem die Fixsterne festgemacht sind, erscheint die Erde nur wie eine Nadelspitze; in demselben Maße ist der Kristallhimmel größer und weiter als das Firmament, und der feurige Himmel, der Alles umschließt, größer und weiter als der kristallene (235, 3). Der Mond, der kleinste der Planeten, ist den dreißigsten Theil der Erde breit (400, 30). Den Morgen- und Abendstern verwechselt Berthold mit dem Saturn, von dem er doch weiß, daß er dreißig Jahre braucht, um seinen Lauf um die Sonne zu vollenden (63, 11). Das Sternbild des Riesen (Bootes) beschreibt er als dasjenige der Krone hütend, während es nach altgriechischer Vorstellung dem Bären als Hüter beigegeben ist (168, 25). Auch von den irdischen Geschöpfen weiß er manche Fabel zu erzählen, so z. B. daß der Molch, den man wegen des von ihm ausgehenden Giftes mit bloßer Hand nicht anrühren soll, unaufhaltsam fortkriecht und erst ruht, wenn er das Haus eines Königs erreicht (563, 30); daß, wenn die Nachtigall ein Ei gelegt, der Vater davor sitzt und mit seiner süßen Stimme gegen dasselbe singt, bis ein schöner Vogel daraus hervorgeht (302, 35); daß die Katze die Gewohnheit hat eine Kröte zu suchen, um sie zu lecken bis sie blutet, daß sie von dem bösen Eiter des Thieres durstig wird und das Wasser von dem sie säuft so vergiftet, daß wer davon trinkt in schweres Siechthum fällt (402, 27). Wenn er sagt, der Kristall sei aus Wasser entstanden (518, 39), so ist dies eine, auf dessen äußerliche Aehnlichkeit mit dem Eise sich gründende und im ganzen Mittelalter verbreitete

Meinung; auch Konrad von Megenberg behauptet: kristallu, der stain wirt auz eis, wan daz verhertt in vil jaren“ (441). Selbst die Medizin war Berthold nicht ganz unbekannt; er nennt einige Aerzte, „meister Ypocras, Galienus, Constantinus, Avicenna, Maier, Bartholomeus, die aller hohesten meister, die von erzenie ie gelasen“ (517, 30), und führt eine Reihe zum Theil ziemlich zweifelhafter Symptome an, an denen man die Nähe des Todes erlernen soll (513, 38).

Wenn es begreiflich ist, daß Berthold, in Bezug auf Naturkunde, nicht über die Begriffe und Kenntnisse seines Zeitalters hinausgeht, so dürfte man wenigstens mehr philosophische Bildung und dialektische Kunst von ihm erwarten; allein beide scheint er nur in geringem Grade besessen zu haben. Nur auf dem moralischen Gebiete war er recht heimisch und stark; sobald er es verläßt, zeigt er in der Wahl und Behandlungsart der für irgend einen Satz anzuführenden Beweise eine Schwäche, die sehr unvollständige logische Studien voraussetzt. Er hatte Recht, seine Predigten nicht mit scholastischen Spitzfindigkeiten anzufüllen, legte aber dennoch für diese eine große Bewunderung an den Tag; er fand es schön und nützlich, daß die Meister von Paris über Fragen disputirten, die an sich von gar keiner Wichtigkeit waren (537, 15). Zur Bezeichnung seiner oft wunderlichen, wahrhaft kindischen Argumentation mögen folgende Beispiele genügen: um zu beweisen, daß man im Himmel ewige Jugend besitze, sagt er: „daz daz war si, daz erzöuget man iu an den heiligen engeln; die sint älter danne sehzic hundert jar, unde swa man sie malet, da malet man sie anders niht danne als ein kint, daz da fünf jar alt ist“ (221, 12). — Die Alten sind habgieriger und geiziger als die Jungen, weil mit den Jahren ihre Natur der der Erde immer ähnlicher wird; die Erde aber ist trocken und kalt, so werden auch sie trocken und kalt und sind daher immer mehr zu irdischen Dingen geneigt (417, 5. 486, 35). — Dafür, daß Gott den Menschen geschaffen hat, und nicht der Teufel, wie die Katharer behaupteten, gibt er folgenden Grund, den ihm zufolge nur die Gelehrten verstehen, die Ungelehrten begreifen ihn nicht: Gott hat dem Menschen mit glänzen-

den Buchstaben ins Antlitz geschrieben, daß er sein Schöpfer ist: „diu zwei ougen daz sint zwei O. Ein H daz ist niht ein rehter buochstabe, ez hilfet niuwan den andern: als HOMO mit dem H daz sprichet mensche. So sint diu zwei ougen unde die brawen darobe gewelbet unde diu nase dazwischen abe her: daz ist ein M, schone mit drin stebelinen. So ist daz ore ein D, schone gezirkelt unde geflorieret. So sint diu naselöcher unde daz undertat schone geschaffen reht alse ein kriechsch E, schone gezirkelt unde geflorieret. So ist der munt ein I, schone gezieret unde geflorieret. Nu seht, ir reinen kristenliute, wie tugentliche er iuch mit disen sehs buochstaben gezieret hat, daz ir sin eigen sit unde daz er iuch geschaffen hat. Nu sult ir mir lesen ein O und ein M und aber ein O zesamen: so sprichet ez HOMO. So leset mir ouch ein D und ein E und ein I zesamen: so sprichet ez DEI. HOMO DEI, gotes mensche, gotes mensche! Ketzer, du liugest! Nu sich, wie ketzerliche du gelogen hast!“ (404, 22). Das sollte, und zwar für Gelehrte, ein Argument sein gegen eine mit viel mehr Gewandtheit und scheinbar triftigern Gründen vorgetragene Ketzerei!

Wir wenden uns nun zu Bertholds Theologie. Bei den Scholastikern der Zeit findet man das System als Wissenschaft für die Gelehrten ausgebildet, bei ihm wie es dem Volke zurecht gemacht ward. Seine Predigten sind höchst interessant für die Kenntniß dieser populären Dogmatik, die im allgemeinen die der Kirche ist, aber doch einige eigenthümliche Ansichten bietet; nicht nur geht daraus hervor, daß in einzelnen Punkten die Lehre noch nicht völlig abgeschlossen war, sondern es zeigt sich hier ganz besonders deutlich die sinnlich-phantastische Auffassungsweise des Mittelalters. Da ist es nun vor allen Dingen sehr merkwürdig, daß Berthold zwei Erkenntnißquellen Gottes unterscheidet, und zwar nicht nach der hergebrachten Weise, Schrift und Tradition, sondern Schrift und Natur. Ganz ähnlich wie später Raymund von Sabunde lehrt er, Gott habe den Menschen zwei große Bücher gegeben, aus denen sie ihn erkennen mögen, die heilige Schrift und die Schöpfung, jene sei aber nur für die Geistlichen, diese vorzüglich für die Laien:

„Uns pfaffen hat er zwei gegeben, einz von der alten e und einz von der niuwen e.... Wan iu leien des himelriches als not ist als uns pfaffen, so hat iu der almehtige got alsewol zwei buoch geben als uns pfaffen, unde daran müget ir als wol lernen unde lesen als wir pfaffen an unsern buochen. Wan iu hat der almehtige got wunder unde wunder dran geschriben. Daz eht ir sie kündet lesen, so möhtet ir dran lesen alle die sache unde lernen daz iu not ist ze libe unde ze sele. Daz eine ist der himel, daran sult ir lernen bi der naht. So ist diu erde daz ander, daran sult ir lernen unde lesen bi dem tage, ob ir kundet lesen" (505, 28. 49, 12). Er beruft sich hiebei auf den heiligen Bernhard, der selber von sich zu erzählen pflegte, Eichen und Buchen seien seine besten Lehrer gewesen, und von dem Berthold sagt: „er lernte gar vil wiser lere an den sternen und an den boumen" (506, 24). Wie richtig auch der Gedanke ist, daß Gott sich dem sinnenden Menschen allenthalben in der Natur offenbart, so ist doch etwas Auffallendes in der Art, wie Berthold sich darüber ausdrückt. Nicht das fällt auf, daß er sagt, die heilige Schrift sei nicht für die Laien, — das gehörte zum katholischen System, — sondern daß er behauptet, in dem Buche der Schöpfung könne man Alles lernen was Noth thut für Seele und Leib. Wenn dem so ist, wozu dann noch die christliche Religion, oder wenn man dieser zum Heile bedarf, wie kann man sie sich aus der bloßen Betrachtung der Natur zusammenstellen? Diese Fragen haben sich dem Geiste Bertholds nicht dargeboten; entweder ist sein Ausspruch nur eine starke Emphase, oder er bildet eine Inconsequenz, wie man mehrere bei ihm nachweisen kann. Jedenfalls ist er der Meinung, daß für die Laien die Predigt des in der Schrift geoffenbarten Worts die aus der Natur geschöpfte Gotteserkenntniß vervollständigen müsse; diese Predigt kann nur durch die Priester geschehen, für die allein die Bibel geschrieben ist; es ist Schuldigkeit der Laien, derselben unbedingt Glauben zu schenken, denn die Priester reden an Gottes Statt. Von dem Ansehen dieser letzteren macht sich Berthold den übertriebensten Begriff; er gehört zu den kühnsten Verfechtern der päpstlichen Theokratie, der Unterordnung

der weltlichen Macht unter die geistliche, der unbeschränkten Autorität der Hierarchie, wie sie, längst vorbereitet, am Anfange des Jahrhunderts durch Innocenz III. auf's Entschiedenste waren behauptet worden.

Die Gewalt und Würde der Priester, sagt Berthold, geht weit über die der Kaiser und Könige; sie erstreckt sich von der Hölle bis zum Himmel; wem sie den Himmel aufschließen, den vermag kein Engel auszutreiben; wem sie ihn zuschließen, den bringt kein Engel hinein. Der Fürsten Gewalt, die nur Städte und Dörfer umfaßt, ist ein armes Ding wider der Priester Gewalt (305, 9). Um das Volk zu bewegen, die Priester zu ehren, sagte er einmal, als er im Freien predigte: „Würden auf dieser schönen Wiese Maria und das ganze himmlische Heer erscheinen, und ginge ein Priester vorüber, der des Herrn Leichnam trüge, ich würde mich von der Mutter Gottes wegwenden und vor dem Priester niederfallen, der die Macht hat das Brod zu verwandeln"; er fügte bei: „Gott hat so große Ehre an die Priester gelegt, ob ez also waere, daz ein priester zuogienge, da min frowe Maria da saeze und allez himelische her, die stuenden alle gegen dem einigen priester uf" (163, 3. 165, 10). Das weltliche Reich und Gericht ist vom Papste dem Kaiser geliehen; dieser soll dem Papste den Stegreif halten, zum Zeichen daß er, was derselbe gebannt hat, mit dem Schwert richten soll (362, 27. 363, 25). Die Laien dürfen nicht fragen, wie ein sündiger Priester einen andern Sünder lossprechen könne; ist er auch nicht heilig an seinem Leben, so ist doch seine Weihe überheilig (265, 12). Ueberhaupt will Berthold nicht, daß die Laien zu viel und zu tief über den Glauben nachdenken; der Glaube ist wie die Sonne, wer in diese blicken will, läuft Gefahr zu erblinden (265, 10). „Swer ze vaste in den heiligen kristenglouben siht, also daz in vil gewundert unde ze tiefe darinne rumpelt mit gedenken, wie daz gesin müge, daz der vater unde der sun unde der heilige geist ein got ungescheiden sint; unde wie daz gesin müge, daz sich gewar got unde war mensche verwandelt in ein brot, unde daz ein maget ein kint gebar" (52, 38), wer über diese Dinge vorwitzig grübelt, der wird ein Ketzer oder

er frägt als Zweifler: „Wer mag Recht haben, Juden, Heiden oder Ketzer? ich weiß nicht, wer den rechten Glauben hat“ (53, 10. 44, 22). Solche Fragen soll man den hohen Meistern überlassen, sie gehen die Laien nichts an. Für diese genügt das apostolische Symbolum; was Berthold den Christenglauben nennt, besteht kaum in etwas Anderem. Er führt zwar den Vers an:

„Nu biten wir den heiligen geist
Umb den rehten glouben aller meist“ (43, 25),

und will, daß man diesen rechten Glauben von Jugend auf lerne und im Herzen befestige, er meint aber nichts damit als das Credo. Er verlangt nur, daß die Ungelehrten es in deutscher Sprache lernen, die Gelehrten allein brauchen es „in buochischem“, in der lateinischen Büchersprache zu lernen (44, 3. 453, 36). Im siebenten Jahre soll das Kind den Glauben nebst dem Vaterunser auswendig wissen; kann es das ave Maria noch dazu, so ist es „viel wundergut“. Damit man den Glauben nicht vergesse, soll er zwei mal täglich, Morgens und Abends, hergesagt werden (44, 5). Ebenso soll man ihn in der Todesstunde noch sprechen oder sich vorsprechen lassen; Berthold erzählt hiebei, daß es in den Klöstern Sitte war, daß, wenn ein Mitglied des Conventes am Sterben lag, man an eine Tafel schlug, um alle anwesenden Brüder oder Schwestern herbeizurufen, daß sie dem Kranken den Glauben vorsagten, damit er nicht davon scheide (43, 3).

Indessen konnte sich Berthold doch nicht ganz mit diesem Wenigen begnügen. Nicht nur fügte er Einiges zum Glauben hinzu, wovon das apostolische Symbolum nichts weiß, sondern er bemühte sich auch, seinen Zuhörern Erklärungen über manche Punkte zu geben, wobei dann zum Theil eigene Vorstellungen bei ihm erscheinen. Er spricht gern von den Heiligen, glaubt an alle ihnen zugeschriebenen Wunder, führt sie aber beinah durchgängig nur als Vorbilder verschiedener Tugenden an (58, 7. 68, 20. 256, 9 ꝛc.). Ich habe nur eine einzige Stelle gefunden, wo eine Fürbitte derselben für den Menschen angedeutet ist, diese Fürbitte wird aber so dargestellt, daß sie dem, der nicht Buße thut, nicht hilft, für den Bußfertigen dagegen überflüssig ist (76, 17). Maria, „die kuniginne der erbermede“, ist es vornehmlich, die ihren Sohn, „ir trutkint“,

für die Sünder bittet (47, 4); sie soll man vor Allen anrufen, nur ihr vertrauen (47, 1; 93, 25). — Die sieben Sacramente, die Berthold mit dem deutschen Namen „Heiligkeiten" bezeichnet, beschreibt er als sieben Arzneien, damit Gott uns gesund macht und vom ewigen Tode errettet (20. Predigt), ähnlich wie Bonaventura sie als Heilmittel gegen die sieben geistigen Krankheiten des Menschen empfiehlt. — Besonders häufig ergeht er sich in der Darstellung des Himmels und der Hölle, die er auf die sinnlichste Weise ausmalt. Den Himmel, als Ort der Freude, wo die Heiligen wohnen, nennt er mit volksthümlichem Ausdruck den Spiegelberg, wo den Seligen das königliche Gewand angelegt, das königliche „Fingerlin an die Hand gestoßen" und die königliche Krone aufgesetzt wird, und wo sie wonniglich geleitet werden durch die Stadt des himmlischen Jerusalem (336, 26; 379, 23). In der Predigt über die Worte: ich will euer Jeglichem ein Königreich geben (17. Predigt), nimmt er das Wort Königreich im allerbuchstäblichsten Sinn; er läßt die Zuhörer fragen: „Wie, bruoder Berhtolt, wie wit daz himelriche danne mueste sin, so ein ieglich mensche ein kunicriche haette" (235, 1), und antwortet darauf, indem er auf die Größe und Mehrheit der Himmel hinweist, über dem sichtbaren Sternenhimmel sei der kristallene, über diesem der feurige, immer einer größer als der andere, da sei Raum genug. Die Seligkeiten, deren man im Himmel theilhaftig ist, vergleicht er mit acht Speisen, neben welchen alle irdische Nahrung für gering und unschmackhaft zu halten ist; die irdischen Köche sind ungeschickt, die unseres Herrn verstehen es besser. Die acht Speisen sind: ewige Jugend, Erfüllung aller Wünsche, Freude, Reichthum, Leben, Gesundheit, Minne, Schönheit; auf Erden kann man keines dieser Dinge vollkommen genießen; nachdem man jung gewesen, wird man alt oder stirbt zu früh; man wünscht fortwährend, aber meist vergebens; auf Freude folgt Trauer, auf Reichthum Armuth, auf Gesundheit Krankheit, auf das Leben der Tod, neben Liebe herrscht Haß, Schönheit vergeht oder man ist häßlich geboren; darum strebe man nach dem Himmelreich, wo man alle Seligkeiten wahrhaft und unverlierbar erlangt (16. Predigt). — Der Himmel ist zugleich die Wohnung der Engel. Diese

hat Gott „als snel unde so gar edel geschaffen . . . daz sie deste rinevertiger an ir geistlichen luterkeit waeren, daz sie die edeln unde die klaren gotheit deste luterlicher angesehen möhten, unde daz sie zuo siner götlichen hoehe deste rinclicher möhten gefliegen« (98, 15). Sie genießen einer ewigen Jugend und sind lieblich und schön wie Kinder von fünf Jahren (95, 1). Sie bilden zehn Chöre; den drei obersten sind die sieben niederen unterthan und dienstbar, wogegen auch jene diesen „etliche Dinge schuldig sind“; worin aber diese gegenseitigen Dienstleistungen bestehen, „das geht uns irdische Leute nichts an, wir haben nichts damit zu schaffen“ (141, 13). Sonderbar ist Bertholds Ansicht von einem Haß der Engel gegen die Sünder; sie sprechen zu Gott: „Herr, laß uns sie tödten“, Gott aber wehrt ihnen: „laßt mir Gute und Böse mit einander wachsen“ (366, 34). Sie steigen vom Himmel herab zum Schutze der Menschen; es ist kein Königreich, kein Herzogthum, keine Stadt, kein Dorf, keine Burg, kein Haus, das nicht seinen besonderen Engel hätte, der es hütet; ja jedem einzelnen Menschen, er sei Christ, Jude, Heide oder Ketzer, ist ein eigener Schutzengel beigegeben, so wie auch jeder seinen eigenen, ihn versuchenden Teufel hat (365, 22).

Daß die mit dem germanischen Volksglauben so eng verwachsene und die Phantasie so mächtig ergreifende Lehre vom Teufel bei Berthold eine große Rolle spielen muß, läßt sich von vornherein erwarten. Folgendermaßen erzählt er den Fall der bösen Geister; als der allmächtige Gott das Himmelreich ordnete mit den zehn Chören der Engel, da waren diese noch nicht befestigt; weil sie freie Willkür besaßen, konnten sie dieselbe mißbrauchen und den Himmel wieder verlieren; dies geschah mit Lucifer, der, übermüthig wegen der Klarheit und Schönheit, die Gott ihm gegeben hatte, abtrünnig ward und noch andere mit sich zog, die nun zu Teufeln wurden. Es war nicht ein besonderer Chor, der mit Lucifer vom Himmel fiel, sie fielen aus allen zehn Chören, aus jedem ein Theil. Darauf wurden die treu gebliebenen Engel von Gott befestigt, daß sie nun das Himmelreich nicht mehr verlieren können (97, 15; 141, 39). Durch Christus wurde jedoch des Teufels Gewalt gebrochen. Echt phantastisch ist es, wenn Berthold, mit Berufung

auf eine Stelle des Jeremias, die sich gar nicht auf den Messias, sondern auf eine Niederlage der Aegypter bezieht a), erzählt, daß, als Christus am Kreuze hing, der Teufel auf dasselbe gekommen und beide so heftig an einander gerathen seien, daß Christus an seiner Menschheit und der Teufel an seiner Macht erstarb (521, 30). Dieser ist nun nicht mehr der gewaltige Fürst dieser Welt, er ist, mit Hülfe seiner Gesellen, der listige Verführer, der den Menschen mancherlei Fallen stellt. Die Teufel »sorgent weder umbe spise noch umbe gewast noch umbe himelriche noch umbe niht dan wie sie den menschen verleiten« (29, 24). Wegen ihrer vielfachen Listen heißen sie tusentlisteler (408, 25). Wie die Jäger dem Wild, legen sie uns Stricke beim Wachen, beim Schlafen, in der Kirche, während unserer Buße, in Worten und Gedanken, in allen unseren Werken (29, 19; 408, 8). Besonders des Nachts fahren sie zu den Städten und Dörfern, in großen Schaaren, um die Menschen zu bethören; und wenn die Leute sagen: »bruoder Berhtolt, du geseist uns gar vil von disen tiuveln unde von ir maniger hande listen, unde wir sehen ir einigen niemer, noch hoeren ir niemer, noch ergriffen ir niht, noch enpfinden ir niht«, so antwortet er, daß sei gerade eine ihrer größten Listen, daß sie sich unsichtbar und unhörbar machen (409, 37). — So wie der Himmel das Oberland ist, so ist die Hölle das Niederland (250, 38), ein Vergleich, der auch von Dichtern gebraucht wird. Mit grellen Farben schildert Berthold das in der Hölle brennende Feuer (127, 22), er nimmt jedoch verschiedene Grade in der Marter an, je nach den Sünden, deren man sich schuldig gemacht hat; Nero ist unter denen, die die größte Pein erleiden müssen, dagegen haben »her Kato unde her Seneca die aller minneste martel« (128, 1; 386, 7); selbst die geringste ist aber so schwer, daß keine Zunge davon reden kann: »dem allerbeste ist zer helle, dem ist rehte als wol, als ob

a) Jerem. 46, 12. Nach der Vulgata: fortis impegit in fortem, et ambo pariter ceciderunt. Berthold übersetzt: »ez kumt ein starker uf den andern starken unde kument bede uf einander gestozen, daz sie bede sterbent«. (521, 33).

allin diu werlt ein fiuer waere und unze an daz firmamente gienge, unde der enmitten in dem fiure waere: alse wol dem waere enmitten in dem fiure in sinem hemede oder gar bloz, alse wohl ist dem, dem allerbeste ist da ze helle« (386, 28). Einige meinen, man gewöhne sich an die Qual; andere, selbst Gelehrte, bilden sich ein, Gott mache dem oder jenem ein besonderes Haus in der Hölle, daß er nichts von dem Feuer verspüre; das sind ketzerische Lügen (386, 14). In die Hölle fahren alle, die in Todsünden sterben; die, welche nur tägliche Sünden begehen, büßen sie im Fegfeuer ab; solche, die vor der Erscheinung Christi in letzterem waren, sind, nachdem die täglichen Sünden von ihnen „abgebrannt" worden und Christus sie bei der Höllenfahrt aus des Teufels Gewalt befreit hatte, in die Vorhölle oder den limbus eingetreten (289, 25; 522, 4). In diesen werden auch alle ungetauft sterbenden Kinder aufgenommen, ob es nun Christen-, Juden- oder Heidenkinder sind (299, 9). Berthold identifizirt somit den limbus patrum mit dem limbus puerorum, während Thomas von Aquino und Andere sie unterscheiden. An diesem Ort leiden die Altväter und die ungetauften Kinder keine andere Marter als die „des Schadens", das heißt, sie erdulden keine Pein als Strafe, sondern müssen nur ewig, trotz ihres Sehnens, des Himmelreichs ermangeln, dessen Besitz allein durch die Taufe vermittelt wird: »in ist niht wie, sie durstet niht, sie hungert niht, sie friuset niht, noch sie fürhtent den tiuvel niht; ir marter heizet die marter des schaden, wande sie gottes antlitze niemer mer gesehent« (32, 2).

Was den Menschen betrifft, so lehrt Berthold, den Ansichten seiner Zeit gemäß, den Creatianismus der Seele; sobald das Kind lebend wird in der Mutter Leib, gießt ihm ein Engel die Seele ein, die, von dem Moment ihrer Erschaffung an, unsterbliches Leben besitzt (30, 31). Der Leib ist ein »horwiger, irdenischer« Sack, den Gott dem Menschen gegeben hat, damit er nicht, wie die gefallenen Engel, wegen seiner Schönheit übermüthig werde; er liegt der Seele „wie eine Rüstung und ein Berg auf dem Rücken" und dünkt ihr schwer, ungefüg, ungelenk; doch ist er ihre kleine Welt (Microcosmus), die sie regieren soll, wie

Gott die große regiert (98, 18). Das Abscheiden der Seele vom Körper stellt sich Berthold ebenso mechanisch vor, wie deren erste Mittheilung an denselben; so wie sie bei der Geburt eingegossen ward, so fährt sie beim Sterben durch den Mund wieder weg (137, 21; 399, 27), wie dies häufig auf mittelalterlichen Bildern dargestellt ist.

In Hinsicht auf des Menschen geistige Kräfte besteht Berthold durchaus auf der Lehre vom freien Willen. Gott »hat uns frie willekür gegeben ze übel unde ze guote, ze tuonne unde ze lazen. Wand er uns nach im selben hat gebildet der edele frie herre, da wolte er uns ouch geben eine edele frie willekür, nicht twingen noch binden als den esel noch den ohsen. Der ist darzuo gebunden, er tuo ez gerne oder ungerne, so muoz er den sac tragen oder swaz man uf in leit. So muoz der ohse, er tuo ez gerne oder ungerne, den wagen oder den pfluoc ziehen« (295, 39). Durch den Besitz des freien Willens ist der Mensch geadelt über alle Kreatur; Gott hat ihn geschaffen, daß er durch seine „edle freie Willkür" das Himmelreich erlange (296, 7; 50, 19). So zeigt sich bereits bei Berthold die den Franziskanern eigene, besonders durch Duns Scotus ausgebildete Neigung zum Semipelagianismus, im Gegensatze zum System des Thomas von Aquino und der Dominikaner, die sich mehr an Augustin anschlossen. Berthold widerlegt die Lehre von der Prädestination, die freilich bei Manchen aus Mißverstand zu einem völligen Fatalismus ausgeartet war; mit allem Recht will er, daß man weder über Gottes Vorherwissen grüble, noch die Prädestination zum Vorwand nehme, um zu fündigen: »so predigent eteliche offenliche, der mensche tuo übel oder wol, sulle er behalten werden, er werde doch behalten; unde swie wol der mensche tuo in aller der werlte, sulle er zer helle, er mueze dar; unde swie übel der tuo der zem himelriche sulle, er kume doch dar. Daz ist ein lüge und ein ketzerie. So waere got niht ein rehter rihter, alse der wise man da sprichet, solte er den unschuldigen hahen unde den diep lazen genesen. Mit siner vorbedaehtikeit suln wir niht ze schaffen han, in der wise

daz ez kristenglouben krenke, wan damite waere rehte der kristengloube gekrenket, wan so endörfte niemer dehein mensche weder wol noch rehte getuon nach der rede. »Ja got der hat ez doch wol gesehen, weder ich sol behalten oder verlorn werden.« Nu hoeret alle samt, wie gar daz si ein ungeloube! Got der hat dir frie willekür gegeben; tuost du wol, dir geschiht ane zwivel wol, tuost du übel, dir geschiht ouch übel.« (491, 27). Das, was nicht von des Menschen Willkür abhängt, die Länge des Lebens und dergleichen, das bestimmt Gott, was aber im Bereich des freien Willens liegt, das ist des Menschen Sache (492, 3). Es ist leicht einzusehen, daß diese Ansicht zur Werkheiligkeit, zum Verdienst der guten Werke führen mußte, obgleich auch in diesem Bezuge Berthold nicht ganz consequent ist; die guten Werke, sagt er einmal, sind nicht hinreichend, es muß der Glaube dazu kommen, daß Gott barmherzig ist; sind der Werke auch nur wenige, ist aber der Glaube da, so legt Christus einen Tropfen seines Blutes in die Wagschale und der Mensch ist gerettet (47, 9). Ich will gern annehmen, daß Berthold hier unter dem Glauben etwas Tieferes verstand, als die blos auswendig gelernten Sätze des Symbolums; allein er hat sich selten und so zu sagen nur im Vorbeigehen darüber ausgesprochen. Um so öfter und dringlicher redet er von dem Lohn, auf den der tugendhafte Mensch einen Anspruch hat, so daß Gott als ein Schuldner erscheint, der das ihm Geleistete nothwendig bezahlen muß, und daß man kaum weiß, wie noch von freier, unverdienter Barmherzigkeit die Rede sein kann. Zwischen den Heiligen im Himmel und den tugendhaften Menschen auf Erden macht Berthold den, seinen Standpunkt treffend bezeichnenden, Unterschied, daß jene es besser haben als diese, da sie den Himmel nicht mehr verlieren können, daß aber diese im Stande sind immer mehr Lohn zu verdienen, während die Heiligen nicht mehr weiter kommen: »ich wolte daz ich sicher waere uf disem ertriche, daz ich himelriche niemer verliesen möhte, so wolte ich gerner ein tugenthaft mensche sin uf ertriche danne ein heilige in dem himelriche, wan se wolte ich von wile ze wile, von tage ze tage, von jare ze jare ie heiliger und heiliger wer-

den« (97, 22). In dem Lohn selber nimmt er, wie in der Höllenpein, verschiedene Grade an; selbst die Heiligen sind nicht alle zu der nemlichen Höhe gelangt. Die Meister zu Paris stritten, ob Johannes der Evangelist oder Johannes der Täufer ein größerer Heiliger sei; der eine meinte, es müsse jener sein, weil er an des Herrn Busen gelegen und „aus dem Brunnen der Weisheit seiner göttlichen Süßigkeit getrunken"; ein anderer gab dem Täufer den Vorzug, weil er „heilig war in seiner Mutter Leib" (538, 13).a) Maria Magdalena ist, nach Berthold, der höchsten Heiligen eine, doch steht sie niedriger, als S. Margaretha, S. Katharina, S. Agnes und Andere: »Sant Peter ist als gewaltic da ze himele unde hat so vil eren, daz ez iemer usegelich ist, iedoch gebristet im des kroenlins, daz der guote sant Paulus hat« (336, 29). Da es Leute gab, die meinten, es sei zu schwierig die höchste Seligkeit zu gewinnen, sie wollten darauf verzichten und sich damit begnügen, im Himmel in einem Winkel, unter einer Bank oder hinter der Thüre zu sitzen, so gab er diesen den Rath die zehn Gebote zu befolgen, deren Ausübung freilich nicht den vollkommensten Lohn verschaffe, aber doch immerhin ein leichter Weg sei, um auf eine untere Stufe im Himmelreich zu gelangen (274, 20; 550, 9). Für solche mit Wenigem zufriedene Menschen sollte das Gesetz in seiner negativen Fassung ausreichen: wollt ihr keine guten Werke thun, so enthaltet euch wenigstens der verbotenen Sünden; eine ziemlich äußerliche Art, das christliche Leben zu betrachten.

In den meisten der angeführten Stücke zeigt sich Berthold, selbst wenn man nur den Maßstab seines Jahrhunderts an ihn legt, offenbar nicht als bedeutender Theologe. Am besten und sichersten war er bewandert im kanonischen Recht, in den Disciplinarordnungen, im Beicht- und Pönitenzwesen, in der Liturgik; in diesen Hauptbestandtheilen des mittelalterlichen klerikalischen Wissens hatte er die gründlichsten Studien gemacht. Das waren indessen mehr äußerliche, kirchlich festgesetzte Dinge und gingen die eigentliche

a) Vergl. das Gedicht des Heinzelin von Konstanz über die beiden Johannes, im Museum für altdeutsche Literatur, 2, 34.

Theologie wenig an. Berthold macht aber auch keinen Anspruch darauf als Theologe beurtheilt zu werden; seine Macht und Bedeutung liegt nicht in seiner Dogmatik, sondern in dem sittlichen Charakter seiner Predigt. Die Kraft seiner Rede wäre allerdings, nach unserm Bedünken, noch erhöht worden, wenn er seine Zuhörer öfter auf die göttliche Gnade hingewiesen hätte, wenn er ihnen gesagt hätte, daß, was sie auch thun, sie nie im Stande sind das Gesetz ganz zu erfüllen, daß sie daher, statt einen Lohn zu erwarten, nur auf Verzeihung hoffen dürfen, wenn sie sich glaubig an den Erlöser halten. Allein erwägt man den geistigen und sittlichen Zustand des damaligen Volkes, seine so außerordentlich unvollkommene und lückenhafte religiöse Bildung; bedenkt man, daß es vom Christenthum wenig mehr kannte als das apostolische Glaubensbekenntniß, das Vater Unser und die zehn Gebote, so darf man wohl voraussetzen, daß es für die Predigt der Gnade wenig empfänglich gewesen wäre und daß es, als Vorbereitung, vor allen Dingen der die Gewissen erweckenden Gesetzespredigt bedurfte. In Betracht dieses Umstandes, und den theologischen Standpunkt Bertholds einmal angenommen, muß man bekennen, daß Wenige mit größerm Eifer und tieferm Ernste von der Heiligkeit des göttlichen Gesetzes geredet, gegen die Sünde gestritten und zur Tugend ermahnt haben. Von Liebe für seine Mitmenschen durchdrungen, die er verwahrlost und geistig versunken sah, wollte er sie vor den die Sünde bedrohenden Strafen bewahren und ihnen in einem reinen, tugendhaften Leben den sichersten Weg zum Heile zeigen. Reinigung des Herzens ist der Zweck aller seiner Predigt; er sagt sehr schön: »der mensche ist des almehtigen gotes tempel, und er wil da inne wonen und hat im den menschen ze einem tempel gemachet, darumbe daz er darinne wonen wil, und er wil des niht geraten, er welle darinne wonung haben, und er wil ouch in deheines menschen herze noch in sine sele niemer komen, wan daz sich gereinet hat von allen sünden« (566, 8). Gott hat Verlangen nach dem Menschen, er will ihn zu sich ziehen, ihm seine Seligkeit mittheilen, darum hat er ihm ein höchstes Gebot gegeben, das er befolgen soll; allein voraussehend, daß er ein schweres nicht halten würde, hat

er ihm ein sanftes vorgeschrieben, das seinen innersten Wünschen entspricht, das Gebot des Friedens; »der fride ist ein dinc, des alliu diu werlt begert und anders niht danne des frides; und alleş daz der mensche begert und tuot, daz tuot er anders niht danne durch den fride« (236, 21). Der rechte Frieden ist der mit Gott, mit dem Gewissen und dem Nächsten. Trotz dem aber, daß das Gebot ein sanftes war, hat der Mensch, durch den Teufel zur Sünde verführt, es seit Adams Zeiten fortwährend übertreten. Um den Frieden wiederherzustellen ist dann Gott auf die Erde herabgestiegen, er ist der Zweck des Werkes Christi; er wird zwar vom Teufel verhindert, wer aber nur will, der kann ihn erlangen, sofern er nach der Tugend strebt. Gott schuf den Menschen, daß er tugendhaft sei; so wie er selber lauter Tugend ist, so will er, daß Engel und Menschen tugendhaft seien. Zur Zeit Bertholds gab man in den höhern Kreisen der Gesellschaft dem Worte Tugend einen Sinn, den er nicht annehmen will: »so einer eine botschaft hovelichen gewerben kan oder eine schüzzel tragen kan oder einen becher hovelichen gebieten kan unde die hende gezogenliche gehaben kan oder für sich gelegen kan, so sprechent eteliche liute: wech! welch ein wolgezogen kneht daz ist (oder man oder frouwe), daz ist gar ein tugentlicher mensche, we wie tugentliche er kan gebaren«! (96, 24). Solche feine Lebensart ist noch lange keine Tugend; man kann auch einen Hund lehren »daz er die fueze für sich habet unde daz er schöne gebaret« (96, 32). Gott achtet solcher Tugend nicht; die rechte ist nur die, welche der Sünde widersteht.

In der Beschreibung nun der Tugend macht Berthold auf eine seltsame Allegorie gebaute scholastische Distinctionen; er predigte einst am Feste von Mariä Geburt, in der Genealogie Christi finde man 14 Patriarchen, 14 Könige und 14 Fürsten, zusammen 42; daraus sei zu schließen, Maria habe 42 Tugenden gehabt, um deren willen der Herr sie zu seiner Mutter erkor (442, 8). Diese 42 Tugenden müsse nun jeder besitzen, der selig werden wolle, und dies werde im alten Testamente dadurch bewiesen, daß die Israeliten 42 Jahre lang in der Wüste irren mußten, ehe sie das gelobte

Land erreichten; so müssen wir mit den 42 Tugenden gegen den Teufel kämpfen, um in den Himmel zu kommen (443, 16). Um irgend einen auch nur scheinbaren Zusammenhang zwischen diesen Dingen scheint sich Berthold wenig gekümmert zu haben. Er bemerkt nur, da er von allen 42 Tugenden auf einmal in einer Predigt nicht reden könne, so sei es der Laien Pflicht, fleißig zur Kirche zu kommen, da hören sie nach und nach deren vollständige Erklärung. Eine complete Liste der 42 habe ich nirgends bei ihm gefunden. Er führt einmal 6 an, die in nichts Anderem bestehen, als im Befolgen kirchlicher Vorschriften (28. Predigt), und auf die ich weiter unten zurückkommen werde. Ein andermal sagt er, die 42 seien alle in 8 Haupttugenden beschlossen: rechter Christenglaube, Minne, Demuth, Geduld, Entsagung, Eifer zum Gottesdienste, Keuschheit, Milde (18. Predigt); und wieder ein andermal fügt er diesen noch die 6 folgenden hinzu: Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Gehorsam, rechte Erkenntniß Gottes und seiner selbst, Wahrheit, Barmherzigkeit (33. Predigt). Von einer systematischen Behandlung der Tugenden, wie man sie bald nach Berthold bei Thomas von Aquino findet, ist, wie man sieht, hier noch nicht die Rede; wer auch hierüber Bertholds Lehrer gewesen sein mag, bei ihm ist noch Alles in populärer Unordnung neben einander gestellt.

Den Glauben nun, obgleich eine der Haupttugenden, treibt er, wie bereits bemerkt worden ist, nicht stark; er ist weniger Prediger des Glaubens, als des Gesetzes und des Lebens. Am häufigsten ermahnt er zu Liebe, Keuschheit, Demuth und Gerechtigkeit. Die Minne ist eine der höchsten Tugenden, die die Welt je gewann; Gott hat das Himmelreich damit geziert, sie ist die edle Speise, mit der er uns speisen will (227, 20). Wer Gott liebt und seinen Nächsten, der besitzt eine Seligkeit, die nimmer vergeht, »ich wil ein groz wort sprechen: er hat halt alles daz got selber hat; unde wir suln von der selben liebe, daz er uns als liep hat, unsern naehsten ouch liep han; wan swen der herre liep hat, den sol daz hofgesinde ouch liep han, und also hat er uns alle liep gehabt. Hat einer mer als der ander, er hat doch den armen alse liep alse den richen. Swie arm er ist, swie ungestalt er ist, du weist niht, wes

got mit im gedaht hat, mit des armen armuot unde mit des richen richeit. Unde darumbe soltu dinen naehsten, daz ist dinen ebenkristen, minnen alse dich selben, wan in got selber alse liep hat, daz er den tot durch in leit« (358, 38). Gleich auf diese schöne Stelle läßt aber Berthold eine Beschränkung folgen; er legt einem der Zuhörer die Worte in den Mund: »owe, bruoder Berhtolt, ja tuost du des selber niht! nu bin ich din ebenkristenmensche unde hast zwene guote röcke unde han ich einen viel boesen, unde laest mich doch e mangeln danne dich selben«; auf dieses antwortet er: „es ist wahr, ich habe zwei Röcke und gebe dir doch keinen davon, weil beide mir nöthig sind; die Liebe liegt nicht daran, daß ich mich für dich entblöße, sondern daß ich, wenn ich dir nicht thatsächlich helfen kann, wenigstens dasselbe Gut dir gönne und wünsche, das ich selber besitze" (359, 11; 544, 18). Obgleich Berthold hiemit nichts Anderes sagen will, als daß da, wo die Mittel zur Ausübung der Barmherzigkeit fehlen, zum Mindesten eine reine, liebevolle Gesinnung vorhanden sein müsse, so konnten doch die Einen seinen Rath für einen bequemen halten, während Andere, weiter Denkende, ihn im Widerspruch finden mußten mit seiner anderweitigen Behauptung, daß demjenigen Alles leicht wird, dessen Herz wahrhaft von Liebe erfüllt ist (545, 36), ein Ausspruch, der besser als die Entschuldigung, warum er keinen seiner zwei Röcke hergeben wollte, dem Schriftwort entsprach: „so Jemand mit dir rechten und deinen Rock nehmen will, dem laß auch den Mantel" (Matth. 5, 40). Berthold war ein praktischer Mann, der nicht über das Maaß des gewöhnlich Möglichen hinausgehen wollte; die heldenmüthige Opferfreudigkeit, wie z. B. der Stifter seines Ordens sie besessen, war zu hoch für das Volk, vor dem er predigte, er wollte sie nicht zur Regel erheben; Gott, sagte er, nimmt den Willen für die Werke (26, 16). Doch dringt er darauf, daß man den Armen Gutes thue, Almosen gebe, Geld leihe; auch will er nicht, daß man Zins von ihnen verlange, denn das sei Wucher, Pfänder dürfe man jedoch nehmen (26, 23); diese Regeln waren dem kanonischen Recht und den Sitten des Mittelalters gemäß. — Von der Art, wie Berthold die anderen Tugenden behandelt, ist es nicht nöthig hier weiter zu reden; er

stellt sie meist nur im Gegensatz zu den ihnen entgegenstehenden Sünden dar. Als Vorbilder derselben führt er einige Heilige an; auffallender Weise redet er aber nur selten von dem Beispiel, das Christus selber gegeben; das Leben des Herrn, das doch in diesem Bezuge so reichen Stoff geboten hätte, wird fast nie in seinen Predigten berührt.

Die Hauptweisheit oder Kunst des Menschen besteht darin, seine Seele vor Todsünden zu bewahren; alle anderen Künste ohne diese sind nichts: »ez kunnent eteliche meister von den sternen, so kunnent eteliche von den wurzen, welhe kraft sie haben an dem samen und an dem krute und an der wurze smac und an andern kreften. So kunnent aber ander meister von der edeln steine kraft und von ir varwe. So kunnent die diz, so kunnent die daz. Ez si disiu kunst oder jeniu kunst, waz sie kunnen in aller der werlte, und enkunnent sie der kunst niht damit man die sele behalten mac, so sint sie itel toren und affen irre sele« (2, 19; 5, 25). Die Seele wird aber nur behalten durch Flucht vor der Sünde. Im Kampf gegen diese sind Bertholds Waffen beinahe ausschließlich gegen die „Tod- oder Hauptsünden" gerichtet, die er auch „die rufenden", das heißt zu Gott schreienden nennt (6. Predigt). Er weiß, daß die Gelehrten sieben Todsünden annehmen (430, 22), zählt sie aber nie in der schulgerechten Ordnung auf; frei von allem scholastischen Zwang, läßt er bald die eine oder die andere weg, bald fügt er andere hinzu; bald redet er nur von fünfen, Unmäßigkeit (frazheit), Unkeuschheit, Sünde wider den heiligen Geist, Ketzerei, Geiz (27. Predigt); bald führt er deren neun an: Neid und Haß, Unkeuschheit, Ueppigkeit, böse Zunge (Schelten und Fluchen, Verläumdung, Lüge, Schmeichelei), Untreue, unrechte Gewalt, Vorenthalten des verdienten Lohnes, Mord und Tödtung im Kampf, und eine die so schändlich ist, daß sie keinen Eigennamen, sondern nur Uebernamen (die rothe oder die stumme Sünde) hat und nach der die Priester in der Beichte nicht fragen sollen (6. Predigt); bald endlich rechnet er noch Zorn, Hoffahrt, Trägheit zum Gottesdienst, heidnischen Unglauben, Gotteslästerung, Heuchelei und Bedrückung der Kirche und der Geistlichkeit dazu

(33. Predigt). Wenn auch hier, der Logik zuwider, zwischen spezielleren und allgemeineren Formen der Sünde nicht unterschieden wird, und Berthold es unterläßt, bei allen die ihnen gemeinsame Wurzel der gottentfremdeten Selbstsucht nachzuweisen, so war doch seine Predigt darüber so erschütternd, daß sie tief in die Herzen dringen mußte.

Von den sogenannten täglichen Sünden spricht er nur selten, und als Einer fragt: »bruoder Berhtolt, welhez sint nu tegeliche sünde unde welhez sint houbetsünde?« antwortet er: »sich, got weiz, daz kan ich dir gahens niht gesagen. Ich wil der tegelichen sünde gar geswigen, wan der ist gar unmaezlichen vil, daz ir eht nieman ze ende komen mac; und als wenic du dinen fuoz oder ich den minen von der erden geheben mac ane stoup, als wenic mac sich ieman in dirre werlte gehueten vor tegelichen sünden, der zuo sinen tagen komen ist. . . . Der ein armez mensche vor sinem tische oder vor sinem venster ze lange laet biten sines brotes, daz er im niht enzit verseit ob erz im niht geben wil, daz ist ein tegelichiu sünde. Der ze gitecliche an ein ezzen vellet so in hungert, daz ist ouch ein tegelichiu sünde. Und also ist ir so vil als stoubes in der sunnen. Ich wil halt der tegelichen sünden gar geswigen« (429, 3). Auch von den Sünden wider den heiligen Geist redet er nicht gern; er sagt nur, die einen Meister nehmen deren fünf, die andern sechs an (435, 34), aber »leider nu getürren wir niht davon sagen, wie sie sint geheizen oder wie sie sint gestalt« (436, 11); auf die Frage, wie man sich davor behüten solle, gibt er keine andere Auskunft als die: „hütet euch vor den Todsünden, so bewahrt ihr euch auch vor denen gegen den heiligen Geist"; ein Rath, der durchaus genügend ist.

Als Kämpfer gegen die Sünde ist Berthold Bußprediger im vollsten Sinne des Worts. Das Mittelalter hat viele solche gehabt, und es wird Außerordentliches von ihren Wirkungen erzählt. Von denen, deren Reden auf uns gekommen sind, ist Berthold der beredteste und gewaltigste. Die Buße ist die Hauptsache der christ-

lichen Religion; um die Menschen zur Buße zu bewegen, ist Christus gestorben; ohne sie kommt keiner zur Seligkeit (132, 21). »O welhe maht riuwe unde buoze hant! Sie tuont, daz dehein heilige getuon mac, weder marteler noch bihtiger. Ich wil ein groz wort sprechen: buoze tuot, daz dehein heilige getuon mac niemer, weder die zwelfboten, noch min frouwe sant Maria, noch dehein prophete, noch dehein patriarche, noch engel, noch heilige: die kunnent alle samt einen sünder, der nach dem toufe gotes hulde mit toetlichen sünden verlorn hat; niemer gewinnen ane buoze. Unde swenne er an der rehten buoze funden wirt, so mac im got sine hulde niemer versagen, unde verseit im sine hulde wol, ob alle heiligen für in baeten und alle die engel die in himelriche sint: swenne buoze alleine sin geleite für got ist, so mac in dehein engel noch dehein heilige uz getriben« (76, 15). Der Bußweg ist schwierig und rauh, man muß ihn aber gehen, will man das Himmelreich gewinnen. Hie und da ermahnt Berthold dazu, durch Erinnerung an die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, an sein Verlangen, daß Alle selig werden, an seine, dem reuigen Sünder gern verzeihende Milde, an das Leiden und Sterben Christi, an die Wonne des Himmels; „ich bin, sagt er einmal sehr schön, eine ruofende stimme. Eteliche waenent unde habent so getaniu herzen, daz sie uf bitterkeit niht ahtent, daz ich sie bitterlichen han gemant. Nu wil ich sie zertliche unde suezecliche manen, unde got selbe sprichet ez gein iu durch minen munt unde heizet iuch zertlichen biten unde manen durch sine urstende, diu gar frolich waz, der sich himel und erde freuwete; unde noch hiute, wenne man sine urstende beget, so freuwet sich allez daz uf ertriche ist. Bi der freude mant iuch got durch minen munt, den worten daz ir iemer freude mit im habet in dem himelriche« (371, 6). Solche Stellen kommen jedoch nicht häufig bei ihm vor; er wußte ohne Zweifel, daß die Herzen, auf die er einwirken wollte, sanften Regungen wenig zugänglich waren und einer tieferen Erschütterung bedurften; meist will er sie nur bewegen durch Furcht vor Hölle und Verdammniß;

um in die Gewissen einzudringen, wählt er den Weg der Phantasie, indem er die Pein der ewig Verlorenen schildert und dem von Grausen ergriffenen Zuhörer zuruft: es ist keine andere Wahl, »vil wunderlichen balde uf den herten wec der scharpfen buoze, oder an den grunt der helle!« (71, 29. 205, 13 ꝛc.). Ganz ausgezeichnet ist er in der Aufzählung und Widerlegung der Ausflüchte derer, die sich entweder gar nicht um die Buße kümmerten, oder sie von Tag zu Tag aufschieben wollten. Viele sagten: »ich wolte niht daz min sele uz des munde gienge, den man danne für den besten menschen hat, ich enweiz niht, wie ez umbe sin herze stet«, das heißt, die, die man für die besten hält, sind nicht besser als ich, es ist einer so gut wie der andere; Gott läßt übrigens Niemanden verloren werden, sonst hätte ja Christus umsonst gelitten; und wenn es einst zum Gerichte kommt, »ich truwe mich da wol verbergen under alle die werlt«, Gott wird mich unter der Menge schon übersehen (399, 30). Berthold hat eine ganze Predigt (die 36te) über die Vorwände, unter denen man die Buße verschiebt: den Tempel Gottes, das ist des Menschen Seele, hat der Teufel in Besitz genommen und mit sieben Schlössern verschlossen; diese sind: 1) daß man es mit der Sünde zu leicht nimmt und sagt: »nu ist ez so griulich unde so groz umbe die sünde niht sam ez die pfaffen machent, . . . wie möhte halt unser herre iemer dehein mensche lazen verlorn werden umbe so getane sünde, als sie da sagent«, es gebe nur drei Todsünden, Selbstmord, Ermordung des Ehegemahls und Verrath seines Herren; 2) daß man sich damit tröstet, weniger zu sündigen als ein anderer; 3) daß man denkt, man habe immer noch Zeit sich zu bessern; 4) daß man sich auf Gottes Barmherzigkeit verläßt; 5) daß man sich schämt in der Beichte alles zu sagen; 6) daß man sich vor der auferlegten Buße scheut; 7) daß man an der göttlichen Gnade verzweifelt. Diese Schlösser thut aber Christus selber demjenigen auf, der sich mit ganzem Ernst zur Besserung entschließt (s. auch 421, 5). Wenn Berthold die Sünder warnt und ihnen Verdammniß verheißt, sofern sie in ihren Sünden verharren, fügt er stets aufmunternd hinzu:

„Buße und Beichte nehme ich allezeit aus“, durch sie kann Alles wieder gut gemacht werden.

Gehorsame und genaue Beichte und williges Annehmen der vorgeschriebenen Bußen sind also die Mittel zur Besserung. Fast in allen seinen Predigten dringt Berthold darauf, daß man zur Beichte gehe, dem Priester nichts verschweige, und die Sünden büße durch Fasten, Gebet, Vigilien, Kasteiung des Leibes, Almosen und andere gute Werke. Zuweilen wendet er sich an die jungen Priester mit Belehrung über Beichthören und Bußauflegen; zu Augsburg richtete er eine ganze Predigt an dieselben (die 8te) über den geistigen Aussatz, das heißt über die verschiedenen Sünden und über die Art, wie man darüber die Beichte abnehmen und welche Bußen man vorschreiben soll. Die guten Werke, die für den reuigen Sünder Büßungen sind, haben selbst für die, welche die Todsünden nicht lassen wollen, einen Werth, sie verhindern den Teufel, daß er sie nicht noch ärger verführe, sie bewirken, daß es ihnen wohl gehe auf Erden, daß sie sich leichter bekehren, wenn sie einmal den Entschluß dazu fassen, daß sie endlich, wenn sie sich auch nicht bekehren, in der Hölle eine geringere Pein zu erdulden haben (385, 25). Darum ist auch die Marter der tugendhaften Heiden weniger qualvoll als die der Bösewichter und Tyrannen. Wie stimmt aber diese Ansicht von den guten Werken mit der an vielen Stellen wiederholten Behauptung Bertholds, das äußere Werk sei an sich nichts nütze, ohne Tugend und Reinheit des Herzens halte Gott nichts davon? »Ez tuont manige liute dem gliche, daz sie got minnen, und minnent in doch also niht als er geboten hat. Ez ist lützel ieman, er minne got mit ettewem, mit einem pater noster und mit einem almuosen oder mit einem kirchgange oder mit einer venje oder mit einem nigen gein dem altare oder gein sinem bilde. So minnet in daz mit einer guoten rede, daz es wol von gotes martel gereden kan oder von sinen eren oder von siner barmherzikeit oder von siner minne, wie er uns geminnet habe« (542, 38); wenn dies Alles aber nur äußerlich ist, so hat es kein Verdienst. »Vaste als vil als du wellest, var gein Rome, gib almuosen grozliche, wis gottes diener mit allem dem daz du kanst

oder maht: alle die wile daz du willen hast daz du mit sünden wellest umbegen, mit grozen sünden, diner sele wirt niemer rat« (384, 15). »Waer halt ein dinc, daz daz mügelich waere daz ein mensche ie zer wochen eine mervart möhte erziugen unde die dritten wochen gein sant Jacobe, unde tribe daz selbe alles zweinzic jar, vierzic jar, fünfzic jar, unde haete ez der sehs tugende niht unde taete gote an disen sehs dingen kein liep, er geseite sin im halt niemer lon noch danc. Man tuot unserm herren mit allen dingen liebe, man tuot im aber sunderlichen liebe, unde vor allen dingen alse liebe niht alse an diesen sehs dingen. Daz man im alle tage ein kloster stifte, des andern tages ein spitel, des dritten tages ein bistuom, unde tribe daz zehen jar nach einander, unde taetest du im an disen sehs dingen niht liebe, er gaebe dir niemer weder danc noch lon darumbe« (445, 6). »Ja nu sitze unde mache ein kriuze für dich! Unde haetest du ein guot herze, daz waere dir vil bezzer dann alliu kriuze, die du machest!« (464, 2). So energisch verlangt Berthold, daß dem äußeren Werk ein inneres vorangehe, dessen Offenbarung und Bethätigung es sei, nämlich die Reinigung des Herzens, mit Hülfe der durch die Kirche gebotenen Mittel, Beichte und Buße!

Aus dem Verkehr mit dem Volke, dem Berthold als Bettelmönch näher als die Weltpriester stand, aus dem Beichtstuhl, wo er die Gemüther erforschen konnte, war er mit den geistigen Zuständen, den Sünden, den Zweifeln, den Bedrängnissen aller Stände vertraut geworden. Die Herzen der Höhen und Niederen waren vor ihm geöffnet; die Laster und Thorheiten, so wie die Vorwände, mit denen man sie zu beschönigen suchte, die Uebertretungen der sittlichen und kirchlichen Gebote, so wie die Ausflüchte zu deren Entschuldigung, die bald spitzfindigen bald groben Einwürfe gegen Lehre und Disciplin, nichts war ihm fremd; es ließe sich aus seinen Predigten eine merkwürdige Sammlung von Stellen ausziehen, zur Kennzeichnung dieser Sophistik der Sünde. Da er so genau seine Zeitgenossen kennt, hält er sich nie in unbestimmter Allgemeinheit, sondern macht stets die unmittelbarst praktische An-

wendung auf alle Verhältnisse des Lebens und des damaligen Volkes. Er schont keinen Stand; in seiner freien Stellung, als der Welt entsagender Bettelmönch, konnte er Allen mit gleicher Kühnheit entgegentreten. Seine Predigten geben, lebendiger als irgend eine Chronik, ein Bild der Sittlichkeit seiner Zeit; der Raum gestattet mir nicht, alle einzelnen Züge dieses Bildes hier zusammenzustellen; wer sich aber von dem Zustande aller Klassen der Gesellschaft im dreizehnten Jahrhundert einen Begriff machen will, für den muß Berthold einer der vorzüglichsten Gewährsmänner sein. Wäre es auch vielleicht unbillig, seine Klagen auf die Gesammtmasse seiner Zeitgenossen auszudehnen, so sind sie doch gewiß in vieler Beziehung wahr und begründet; wir dürfen dies auch daraus schließen, daß sie selbst heute noch manchfache Anwendung finden, und wir rühmen uns doch gesitteter zu sein als unsere Vorfahren, die im „barbarischen Mittelalter“ gelebt.

Berthold theilt die Christenheit in neun Klassen, drei obere und sechs niedere (10. Predigt). Die oberen sind: der Papst und die Geistlichkeit, die Mönche, die weltliche Obrigkeit; die niederen: die Handwerker, die die Kleidung bereiten, die, welche sich mit Bearbeitung des Metalles, der Steine, des Holzes abgeben, die Kaufleute, die, welche Nahrungsmittel bereiten und verkaufen, die Acker- und Weinbauer, die Aerzte. Diesen neun Klassen fügt er eine zehnte bei, dem Chor der gefallenen Engel entsprechend: »die gumpelliute, giger und tamburer«, und überhaupt alle »die guot für ere nement«. Damit will er nicht gesagt haben, daß diese letzteren allein Sünder seien; in allen Klassen, in den höchsten wie in den niedrigsten, wird gesündigt, und dies kommt vor Allem daher, daß die Christenheit keine „rechte Meisterschaft“ hat, daß geistliche und weltliche Obrigkeiten ihre Pflicht nicht thun (131, 5). Unter den Geistlichen findet Berthold die nämlichen Laster wie unter den Laien; viele unter ihnen sind Heuchler, „Gottesbetrüger“ (533, 20); andere fröhnen den eiteln Moden der Zeit, indem sie zum Beispiel, der kirchlichen Gewohnheit entgegen, ihr Haar wachsen lassen (114, 20); in den Klöstern herrscht Habsucht und Geiz: »in den kloestern hat die gitikeit so gar grozen übernthant gewunnen, daz ez got iemer erbarmen mueze, in

sumelichen kloestern mit sacrilegie, mit symonie, mit eigenschaft« (394, 19). Solchen nach Besitz begierigen Mönchen ruft Berthold in einem Latein zu, das er ich weiß nicht wo gelernt haben mag: »pfi, symonitaria, proprietaria«! (528, 30) a). Dabei muß es befremden, daß, während er behauptet, uneheliche Kinder sollen ehe- und erbelos bleiben und weder in den geistlichen Stand treten, noch weltliche Richter werden können (413, 25), er dennoch zugibt, daß man der Priester und Bischöfe Kinder heirathen dürfe, wenn es nur nicht solche des Pfarrers sind, von dem man getauft, oder des Bischofs, von dem man gefirmt worden ist, denn dies bilde eine geistliche Verwandtschaft. Von solchen Pfarrers- und Bischofskindern spricht er als von etwas ganz Gewöhnlichem: »ez kumt ofte, daz ein bischof kint hat« (313, 37; 315, 15).

Viel manchfaltiger ist das Bild, das Berthold von den Sünden der Laien entwirft. Kaiser, Fürsten, Obrigkeiten klagt er der Ungerechtigkeit an; sie richten nicht nach dem Recht, sondern nach dem Pfennig, darum herrscht kein Friede in ihren Ländern (364, 26). Er rügt sie wegen ihrer Kriege und Fehden (91, 35); nicht unter einander sollen die Herren streiten, sondern alle zusammen gegen die Sünde (63, 30); die, die Menschenblut vergießen, bedräut er mit scharfen Worten: »wa sitzest du vor minen ougen, kains genoze, der sinen bruoder da ermorte? Sin bluot hat hin ze mir geruofet, sprach der almehtige got. Nu dunket mich, ich habe manigen bluottrinker vor minen ougen. Wie? was iu zerunnen alles des wazzers, daz die werlt hat, und alles des biers unde metes unde wines, du enhabest menschenbluot getrunken? Unde daz dich alle die böcke und alle die geize und alle die ohsen, die die werlt hat, niht erfüllen mohten, du enhabest menschenfleisch frezzen? Vil wunderlichen balde in starke buoze, morder gotes unde der werlte unde diner armen sele!« (277, 9). Nicht minder scharf ist er gegen die Handwerker und Kaufleute; welche durch allerlei Kniffe, die er der Reihe nach aufzählt, die

---

a) Proprietarius, ein Mönch der, gegen das Ordensverbot, eigenes Gut besitzt. Ducange, Glossar., ed. Henschel, 5, 481.

Waaren verfälschen (16, 10; 285, 9. ꝛc.); gegen die, welche Würfel und sonstiges Spielzeug und lange Messer feil haben (14, 33); gegen den Luxus und die Moden der Männer und Frauen (118, 7 ꝛc.). Er gibt zu, daß man an Feiertagen besser gekleidet sei, so wie man dann auch die Altäre reicher ziert (395, 33), will aber nicht, daß man es aus Hoffahrt thue, daß man lange, gefärbte Haare trage, daß man sich das Gesicht bemale (114, 25; 115, 15), daß sich ehrbare Frauen mit gelben Bändern schmücken, die nur Jüdinnen und Huren als Auszeichnung dienen sollen (115, 1; 415, 15). Den Männern gibt er den Rath, wenn ihre Weiber nicht auf gute Worte hin von ihrem Putz ablassen wollen, ihnen den Zierrath vom Kopf zu reißen; gehen auch ein paar Haare mit, so thut es nichts, sie sollen Alles miteinander ins Feuer werfen (416, 4). Er sagt einmal; „ich will nicht so viel von diesen Dingen reden als ich vermöchte, denn ich will euch keine Eitelkeit lehren, ihr kennt sie selber genug“ (114, 33). Genußsucht, gut Essen und Trinken wirft er nicht nur den Männern, sondern auch den Frauen vor (431, 31); letztere sollen sich endlich vor den »trüllerinnen« oder Kupplerinnen hüten (6, 20 ꝛc.).

Ganz besonders nimmt sich Berthold der Armen an und eifert gegen deren Bedrücker, gegen tyrannische Vögte und Rathsherrn, „die den armen Leuten ungerechte Zölle, Umgeld, Nothsteuern auf den Rücken setzen“ (58, 15; 116, 15). Wo er von den Städten eingeladen ward zu predigen, verweigerte er es, wenn die Obrigkeiten nicht versprechen wollten, drückende Abgaben abzuschaffen, so zum Beispiel zu Winterthur. Er vertheidigt die Bauern gegen die Herren, denen sie Frohndienste leisten müssen und die ihre Häuser bauen mit armer Leute Schaden: »der muoz iu (euch Rittern) eine woche helfen, der einen tac, ie darnach und iuch guot dunket; der mit sime vihe unde mit im selben, unde der mit sime knehte, und erwürget etewenne sin vih an iuwern hiusern, daz der acker allez daz jar deste wirser wirt gebuwen. So muoz der sinen kneht darlihen oder er selber da sin unde sumet sich, daz ez im ein jar schaden muoz. So muoz im der stiure darzuo geben, daz erz in eime jare niht überwindet. Daz ist allez groz uzsetzikeit,

und iuwerr sele wirt niemer rat« (122, 8). Von den das Landvolk aussaugenden Schildknechten der Ritter macht er eine treffende Schilderung, indem er sie mit den Heuschrecken vergleicht, die alles Gewächs auf dem Felde verzehren, dennoch nicht feister und am Ende von Menschen und Vieh zertreten werden (368, 23).

Wenn die Armen sich über ihr Elend beklagen, ermahnt er sie zu Geduld und Verzeihung und tröstet sie, indem er sie auf die Vergeltung im Himmel hinweist: »der sitzet maniger vor minen ougen, der ie zuo hundert pfunt solte han von sinen arbeiten, der hat so vil niht, daz er sich des frostes muge ernern. Und ist maniger daher geloufen in disem kalten rifen barfuoz in vil dünner waete. O wol iuch wart, ir saeligen gotes kinder! lidet iezuo guetliche iuwer arbeit: diu nimet ende, iuwer armuot nimet schiere ein ende, aber iuwer freude und iuwer richeit diu nimet niemer ende« (58, 18. 369, 9). Daneben läßt er aber auch ihre Sünden nicht ungerügt, ihre Untreue gegen Vorgesetzte und Herrschaften (478, 33), ihren Neid untereinander (479, 32), ihre hoffährtigen Gelüste: »wie zimt hochvart und armuot sament? als der affe uf dem kunicstuole« (397, 30).

Die Sünde, welcher er alle Noth der Armen zuschreibt und die er am häufigsten bekämpft, ist der Geiz; fast in jeder Predigt redet er von Geizigen und Wucherern, die die armen Leute zu Grunde richten; für solche ist keine Rettung, wenn sie nicht alles unrecht erworbene Gut bis auf den letzten Heller zurückerstatten. Ich kann mir es nicht versagen, eine der beredtesten, hierauf bezüglichen Stellen hier mitzutheilen: »pfenninc für pfenninc, schillinc für schillinc, unz an den jungesten heller, oder diner sele wirt niemer rat. »Wie, bruoder Berhtolt, nu bin ich doch in der brueder rate unde tuon den alliu jar mine bihte, unde sie sint gar ofte ze miner herberge und ich han mich doch in ir bruederschaft und in ir gebet gekoufet, swenne ich gestirbe, daz sie mine vigilie begen suln mit singen unde mit lesen«. Daz ist vil guot. Nu daz mac dir got wol vergelten, swaz du mir unde minen bruedern ze guote getuost. Darumbe suln wir din vil gerne gedenken

fruo und spate unz an dinen tot. Und alse du danne tot gelist, so suln wir dir danne gar schone singen unde lesen die langen vigilie unde gar schone selmesse unde lute: requiem eternam, und holn dich gar schone von diner pfarre mit unser processen unde bestatten dich in unserm münster unde legen dich für den altar. Ir tiuvel, so sit ir da gewesen unde habet die sele von sinem libe gezerret, do sie des aller ersten uz sinem munde gienc, unde habet sie gefueret in daz apgrunde der helle, da ir niemer mere rat wirt. Unde waeren alle die zeher unde tropfen, die sit anegenge der werlte ie geregenten unde tropften, daz daz alle muniche unde brueder waeren, grawe muniche unde swarze, prediger unde minre brueder unde patriarchen unde propheten unde darzuo marteler unde bihtiger unde darzuo witwen unde megede: daz dir die iemer lasen unde sungen unde bluotige zeher iemer mere gegen gote weinten unz an den jungesten tac über dine sele: ir würde als wenic rat als des tiuvels iemer wirt. Nu sich, gitiger, wie gevellet dir daz? »Bruoder Berhtolt, ich hoere wol, ez stet übel. Ich wil rehte in ein kloster varn, e daz ich also verlorn si«. Ja nu var in ein kloster unde gilt unde gib wider allez daz du gelten solt unz an einigen pfenninc oder einigen schillinc, unde du wilt den selben schilling niht gelten unde widergeben unde weist wol, wem du in solt, unde du vare in ein kloster unde wis als ein turteltuibelin, diu ouch vil kiusche und reine sint, unde flinc mit in zer mettin mit den bruedern unde vaste alle tage unde flinc mit den andern tiubelinen ouch uz und in, die kiusche sint, zuo den siben geziten unde von dem kore in den reventer und uz dem reventer in daz slafhus: ir tiuvele, ir nemet sin eht war unde lat in uz iuwer huote niht, unz diu sele uz sinem libe ge; so sit ir da unde fueret si in den grunt der helle, da ir niemer mere rat wirt. Nu sich, gitiger, wie gevellet dir daz, daz du dich des alles erwegen muost umb ein wenic guotes? O we, du zwiveler an aller gottes erbermede! Nu sprichet doch der munt, der nie lügen getet: »alle, die

sich an mich verlazent, die wil ich niemer verlazen«. Ich spriche mer: daz du dem almehtigen gote alle tage ein kloster stiftest, und alle die wile du den einigen schillinc niht giltest unde widergist, so wirt diner verdampten sele niemer rat. Ich spriche noch mer: daz du dem almehtigen gote alle tage ein spital stiftest; ich spriche noch mer: und waere ein dinc, daz die heiligen zwelfboten hie in erden waeren, daz daz mugelich waere, unde min frouwe sant Maria, daz die iezuo wolten hungers sterben: du soltest denselben schillinc jenem e widergeben, ob er halt ein sünder waere der selbe, dem du den schillinc soltest, unde soltest mine frouwen sant Marien hungerbrüchic lan e und alle heiligen. Seht, iezuo ist im ein wenic sanfte! Die wile er daz gotes wort hoeret, so laet er im ein wenic ruowe, die wile er die harpfen des almehtigen gotes hoeret. Nu gip eht hiute daz unrehte guot wider: so wil ich dir die edeln unde die suezen seiten rueren, die zehen koere der heiligen engel, daz dir die hiute und iemer ze saelden und ze heile erklingen unde daz dich die heiligen engel mit freuden enpfahen, als dine sele von dinem libe scheiden sol« (137, 5. 75, 39. 209, 35). Nach solchen Predigten wurde Manchem das Gewissen gerührt, wie z. B. jenem Ritter von Sax in Graubünden, von dem wir oben berichtet haben. Andere dagegen beklagten sich, daß Berthold zu heftig sei: »pfi, bruoder Berhtolt, du bredigest so griuliche von unrehtem guote, daz ich vil nahe verzwivelt bin« (75, 30). Er selber zweifelte an der Möglichkeit der Bekehrung solcher Leute; dreierlei Sünder, meinte er, bekehrten sich nicht, kalte geistliche Menschen, Ketzer und Geizige; andere Prediger und Beichtiger mögen solche gebessert gesehen haben, er aber nicht, »und ich han doch vil mit sündern gewandelt und han ez ofte an die liute gesuochet, ich gesach ir nie dekeinen, der endehaft ie bekeret würde« (518, 12. 279, 36). Christus hat Judas nur darum unter seine Jünger aufgenommen, um der Welt zu zeigen, daß ihm Niemand mehr feind ist, als die Geizigen und daß sie sich nimmer bekehren lassen (439, 19. 60, 11). Den Armen ruft Berthold zu: »ir armen

liute, ir freuwet iuch ane not, ir waenet allez, sie wellen iu gelten unde widergeben durch miner predige willen, oder ir waenet des, sie welten milte werden; des geschieht iu ane not« (60, 7; 75, 2). Und dennoch ließ er nicht ab, auf Wiedererstattung unrechten Gutes zu dringen; nicht nur die Noth der Armen und die den Geizigen erwartenden Höllenstrafen führte er als Beweggründe an, sondern auch die irdische Schmach, die ihm nach seinem Tode angethan werden sollte: »und ir solt in halt niht bestaten in deheinem gewihten frithove noch an deheiner gewihten stat. »Bruoder Berhtolt, war suln wir in danne tuon«? Da sult irn an daz velt ziehen, als ein schelmigez rint, wan er ist uzsetzic unde schelmic, unde sol in ouch dehein getouftiu hant niemer mer angerueren für daz diu sele uz dem libe kumt. »Wie, bruoder Berhtolt, wie sol man im danne tuon«? Da sol man im ein seil an den fuoz legen, einen rinc soltu machen an dem seile unde solt im den rinc an den fuoz legen mit einem gabelehtem holze (allez darumbe daz eht din getouftiu hant iendert an in ruere) unde solt danne daz seil zuoziehen unde binden dinem rosse zuo dem zagel, unde heiz in uf daz velt ziehen. »Bruoder Berhtolt, ob die swelle danne hoch ist unde wirn an die swellen bringen, so muezen wir in dannoch angrifen«. Niht, in deheine wise! ir solt eine gruoben in die erden graben under der swellen unde sult in under der swellen hin an daz velt ziehen als ein schelmigez rint zuo dem galgen unde zuo des galgen friunden oder an daz wilde mos, wan der lip ist des tiuvels als ouch die sele« (119, 30; 394, 33). Das in dieser merkwürdigen Stelle erwähnte Schleifen des Leichnams unter der Hausschwelle hindurch war ein uralter Gebrauch für die Bestrafung gewisser Verbrechen. Da Bertholds Zuhörer nicht wissen, wie man sich dabei zu benehmen habe, wurde er wahrscheinlich nur selten mehr ausgeübt; allein daß er ganz in Vergessenheit gerathen war, dies läßt sich aus der Art, wie der Prediger sich ausdrückt, nicht schließen a). Nur war es offenbar

---

a) Grimm, S. 226, meint, der Gebrauch wurde damals schwerlich mehr

keine übliche Strafe für die Geizigen; Berthold sagt blos, diese verdienten eine solche Schmach. Noch zur Zeit Geilers von Kaisersberg wurden die Selbstmörder auf diese Weise behandelt; sie werden, erzählt er, von dem Gerichte geschändet, man zieht den Leichnam unter der Schwelle hinaus, steckt ihn in ein Faß und wirft dieses ins Wasser a).

Nur in wenig Predigten wendet sich Berthold nicht vorzugsweise an die Sünder, sondern an die Frommen, „die seligen Gotteskinder, die reinen Christenleute"; »ich rede hiute niht danne mit kristenliuten, sagt er einmal, ich han iuch dise tage ettewenne erschrecket und geunstrostet, nu wil ich iu guoten trost geben« (377, 31; 378, 5); da predigt er ihnen dann von den verschiedenen Arten Gott zu dienen und von dem Lohn, der jedem Dienste ertheilt wird, oder er beschreibt ihnen die Wonnen des Himmels. Mitten aber in dieser „tröstlichen" Darstellung verfällt er immer wieder in den Bußpredigerton, der stets den Eindruck macht, daß es ihm heiliger Ernst damit ist. Er begnügt sich jedoch nicht die Sünde zu bekämpfen, sondern ermahnt, wie bereits gesagt worden ist, zu allen Tugenden. Da gibt er dann meist treffliche, unmittelbar ausführbare Lebensregeln. Durchaus praktisch, weiß er nichts von dem stillen Genießen der in mystische Contemplation versunkenen Seele, und noch weniger von überschwänglichen Ekstasen oder schwärmerischen Visionen; er bekennt selber, er habe die h. Maria nie gesehen (164, 17). In dieser verständigen, nur auf die moralischen Bedürfnisse gerichteten Weise predigt er über Alles was zum socialen und kirchlichen Leben gehört. So hat er eine eigene Predigt über die Ehe (die 21.), die eine vollständige Belehrung gibt über die Schließung der Ehe und über das Leben der Gatten. Im ersten Theile handelt er von den verbotenen Verwandtschaftsgraden, von dem Verbot der Ehe mit Geistlichen und von der Bigamie. Die verbotenen Grade sind: 1) „die fleischliche Sippe"; vor allem sind hier natürlich die auf-

---

beobachtet. S. auch dessen Deutsche Rechtsalterthümer, Göttingen, 1826, S. 726.

a) Predigten über das Narrenschiff, Straßb., 1520, Fo. Fo. 192a.

und die absteigende Linie ausgeschlossen; was die Seitenverwandtschaft betrifft, so beschränkt Berthold, den Vorschriften Innocenz III. gemäß, das Verbot auf die vier nächsten Grade, doch so, daß, wenn einer der Gatten im fünften, der andere im dritten ist, die Ehe erlaubt sein soll; er gibt sogar zu, daß, wenn der eine dem vierten, der andere dem dritten angehört, eine bereits geschlossene Ehe nicht zu scheiden sei; nur im Fall sie noch nicht vollzogen sei, möge man sie zu verhindern suchen. Alle andern Ehen aber in verbotenen Graden müssen geschieden werden, selbst wenn sie aus Unwissenheit eingegangen worden sind. 2) „Die geschwägerliche Sippe", nach der aus dem kanonischen Rechte gezogenen Folgerung, daß sämmtliche Verwandte des einen Gatten auch Verwandte des andern sind; selbst das Verlöbniß wird als eine solche Verwandtschaft angesehen; sind zwei Kinder von sieben Jahren verlobt, und stirbt das eine vor der Ehe, so soll man, nach Berthold, dem Ueberlebenden nicht die Schwester oder den Bruder des Verstorbenen verloben. Unser Prediger scheint hierin strenger zu sein als das bestehende kirchliche Recht, das den frühverlobten Kindern gestattete das Band später wieder aufzulösen a). 3) „Die geistliche Sippe", das heißt, die zwischen Gevattern und die zwischen Taufenden, Pathen und Täuflingen. Selbst ein Laie, der ein Kind zur Noth getauft hat, wird dessen geistlicher Vater und darf es nicht heirathen. Einem Kinde, dessen Vater oder Mutter bei einem anderen Pathen waren, ist mit letzterm die Ehe verboten, allein nicht mit dessen Bruder oder Schwester. Berthold erwähnt noch einer anderen geistlichen Verwandtschaft, die aber in dem Lande, wo er eben predigte (Baiern? 314, 31), nicht als solche betrachtet war: läßt sich nämlich Jemand firmen, so geht er zuvor zu einem weisen Mann, Pfaffe oder Laie, sagt ihm den Glauben vor und wird dann von ihm als Zeugen zum Bischof begleitet; dadurch wird der Zeuge zum geistlichen Pathen, und tritt für ihn und den Gefirmten das Eheverbot ein b). —

a) S. den Artikel von Göschen, in Herzogs theol. Encyclop., 3, 692.
b) Später wurde dies zu einem allgemeinen Gesetze der Kirche erhoben. A. a. O., 677.

keine übliche Strafe für die Geizigen; Berthold sagt blos, diese verdienten eine solche Schmach. Noch zur Zeit Geilers von Kaisersberg wurden die Selbstmörder auf diese Weise behandelt; sie werden, erzählt er, von dem Gerichte geschändet, man zieht den Leichnam unter der Schwelle hinaus, steckt ihn in ein Faß und wirft dieses ins Wasser a).

Nur in wenig Predigten wendet sich Berthold nicht vorzugsweise an die Sünder, sondern an die Frommen, „die seligen Gotteskinder, die reinen Christenleute"; »ich rede hiute niht danne mit kristenliuten, sagt er einmal, ich han iuch dise tage ettewenne erschrecket und geunstrostet, nu wil ich iu guoten trost geben« (377, 31; 378, 5); da predigt er ihnen dann von den verschiedenen Arten Gott zu dienen und von dem Lohn, der jedem Dienste ertheilt wird, oder er beschreibt ihnen die Wonnen des Himmels. Mitten aber in dieser „tröstlichen" Darstellung verfällt er immer wieder in den Bußpredigerton, der stets den Eindruck macht, daß es ihm heiliger Ernst damit ist. Er begnügt sich jedoch nicht die Sünde zu bekämpfen, sondern ermahnt, wie bereits gesagt worden ist, zu allen Tugenden. Da gibt er dann meist treffliche, unmittelbar ausführbare Lebensregeln. Durchaus praktisch, weiß er nichts von dem stillen Genießen der in mystische Contemplation versunkenen Seele, und noch weniger von überschwänglichen Ekstasen oder schwärmerischen Visionen; er bekennt selber, er habe die h. Maria nie gesehen (164, 17). In dieser verständigen, nur auf die moralischen Bedürfnisse gerichteten Weise predigt er über Alles was zum socialen und kirchlichen Leben gehört. So hat er eine eigene Predigt über die Ehe (die 21.), die eine vollständige Belehrung gibt über die Schließung der Ehe und über das Leben der Gatten. Im ersten Theile handelt er von den verbotenen Verwandtschaftsgraden, von dem Verbot der Ehe mit Geistlichen und von der Bigamie. Die verbotenen Grade sind: 1) „die fleischliche Sippe"; vor allem sind hier natürlich die auf-

---

beobachtet. S. auch dessen Deutsche Rechtsalterthümer, Göttingen 1826, S. 726.

a) Predigten über das Narrenschiff, Straßb., 1520, Fo. Fo. 192a.

und die absteigende Linie ausgeschlossen; was die Seitenverwandtschaft betrifft, so beschränkt Berthold, den Vorschriften Innocenz III. gemäß, das Verbot auf die vier nächsten Grade, doch so, daß, wenn einer der Gatten im fünften, der andere im dritten ist, die Ehe erlaubt sein soll; er gibt sogar zu, daß, wenn der eine dem vierten, der andere dem dritten angehört, eine bereits geschlossene Ehe nicht zu scheiden sei; nur im Fall sie noch nicht vollzogen sei, möge man sie zu verhindern suchen. Alle andern Ehen aber in verbotenen Graden müssen geschieden werden, selbst wenn sie aus Unwissenheit eingegangen worden sind. 2) „Die geschwägerliche Sippe“, nach der aus dem kanonischen Rechte gezogenen Folgerung, daß sämmtliche Verwandte des einen Gatten auch Verwandte des andern sind; selbst das Verlöbniß wird als eine solche Verwandtschaft angesehen; sind zwei Kinder von sieben Jahren verlobt, und stirbt das eine vor der Ehe, so soll man, nach Berthold, dem Ueberlebenden nicht die Schwester oder den Bruder des Verstorbenen verloben. Unser Prediger scheint hierin strenger zu sein als das bestehende kirchliche Recht, das den frühverlobten Kindern gestattete das Band später wieder aufzulösen[a]). 3) „Die geistliche Sippe“, das heißt, die zwischen Gevattern und die zwischen Taufenden, Pathen und Täuflingen. Selbst ein Laie, der ein Kind zur Noth getauft hat, wird dessen geistlicher Vater und darf es nicht heirathen. Einem Kinde, dessen Vater oder Mutter bei einem anderen Pathen waren, ist mit letzterm die Ehe verboten, allein nicht mit dessen Bruder oder Schwester. Berthold erwähnt noch einer anderen geistlichen Verwandtschaft, die aber in dem Lande, wo er eben predigte (Baiern? 314, 31), nicht als solche betrachtet war: läßt sich nämlich Jemand firmen, so geht er zuvor zu einem weisen Mann, Pfaffe oder Laie, sagt ihm den Glauben vor und wird dann von ihm als Zeugen zum Bischof begleitet; dadurch wird der Zeuge zum geistlichen Pathen, und tritt für ihn und den Gefirmten das Eheverbot ein[b]). —

---

a) S. den Artikel von Göschen, in Herzogs theol. Encyclop., 3, 692.

b) Später wurde dies zu einem allgemeinen Gesetze der Kirche erhoben. A. a. O., 677.

Ist einer der Gatten zum Gefängniß verurtheilt oder fortgezogen, ohne daß man weiß wohin, so darf der andere nicht wieder heirathen, er habe denn sichere Kunde von dem Tode des Vermißten. Hat ein Mann, während des Lebens seiner Frau, ein Verhältniß mit einer anderen, doch ohne wirklichen Ehebruch, so kann er diese nach dem Tode jener zur Gattin nehmen, nachdem beide vorher für ihren geistlichen Ehebruch starke Buße gethan. — Auch gegen die, wie es scheint, damals schon nicht seltenen Winkelehen, ohne Zeugen, woraus oftmals Bigamien entstanden, eifert Berthold, indem er besonders die Frauen warnt, sich nicht durch falsche Schwüre der Männer betrügen zu lassen. — Der zweite Theil dieser Predigt zeigt, wie man in der Ehe leben soll, indem man sich mit redlichem Gesinde umgibt, nicht nach unrechtem Besitze strebt, sich gegenseitig in allen Nöthen pflegt, das mitgebrachte Gut treu verwaltet, keinen Ehebruch treibt und Zucht und Maß beobachtet. Nachdem Berthold in dem ersten Theile nur mehr die Bestimmungen des kanonischen Rechts und der kirchlichen Disciplin auseinandergesetzt, um den Leuten Aufklärung über verwickelte Verhältnisse und Regeln zu ertheilen, die ihnen oft schwer in den Sinn gingen (»ez ist eht so gar ein verworrens dinc von der e ze reden, daz man einvaltige liute niht gahes mac daruz gerihten«, 310, 21), gibt er in dem zweiten desto faßlichere und praktischere Anweisungen; nur geht er hier theilweise in gar sonderbar für die Kanzel passende Details ein, so daß er, bevor er anhebt, den Geistlichen und Nonnen räth die Kirche zu verlassen: »ir geistlichen liute alle samt, ir frouwen und ir man, ir sult alle samt hein gen, die kiuschecliche gelebet hant; ich wil über ein niht, daz dehein geistlicher hie si, daz sie niht hoeren daz ich mit disen eliuten ze reden han, wan ez geht rehte nieman an, wan eliute unde die ze der e willen han. Ich wil iu den selben antlaz geben. In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen. Unde swer des niht tuot, dem gibe ich aller gnaden eine niht. Get hein in gotes namen«! (318, 29). Als er die Predigt anfing, hatte er gesagt: „ihr Wittwen und Jungfrauen, ihr mögt unterdessen schlafen, während ich den Eheleuten predige; doch wenn ihr wollt,

könnt ihr auch zuhören; in ein paar Wochen heirathet ihr vielleicht" (310, 16).

Ebenso praktisch sind die Vorschriften, die er den Eltern über die Kinderzucht gibt; sie gehören zu dem Trefflichsten des Wenigen, das in jener Zeit hierüber gesagt worden ist; zugleich geben sie Aufschluß über einige Gebräuche des dreizehnten Jahrhunderts. Vor allem soll man dafür sorgen, daß das Kind getauft werde, damit es das Himmelreich nicht verfehle; zu diesem Zweck sollen vor der Geburt die Gatten Alles vermeiden, was verursachen könnte, daß es nicht lebend zur Welt komme, die Männer sollen die Frauen nicht mißhandeln, und diese weder tanzen noch zu schwere Arbeit verrichten. Ist das Kind geboren und ist kein Priester in der Nähe, so möge irgend Jemand, der die Formel kennt, Mann oder Frau, Knecht oder Magd, es taufen: vergißt man bei einer Nothtaufe in der Eile auch den Namen, so schadet dies nichts, Gott wird dem Kinde „einen viel guten Namen geben oben im Himmel" (298, 38). Befürchtet die Mutter, daß es todt zur Welt komme, so soll sie, noch vor der Entbindung, „das Häuptlein taufen auf die Gnade unsers Herrn" (299, 1). Auch bei gesund gebornen Kindern warte man nicht bis man einen schönen „Westerhut" verfertigt oder eine Menge Gevattern zusammengebracht; es wollen manche fünf, sieben, neun, zwölf Gevattern; einer ist genug; hat man mehr, so können, da die Gevatterschaft eine geistliche Verwandtschaft stiftet, in der Folge Verwirrungen und Ehehindernisse entstehen, denen man bei Zeiten zuvorkommt (32, 14). Ist das Kind getauft und wächst es heran, so ist es Pflicht der Eltern ihm in Worten und Handlungen ein reines Beispiel zu geben und es weder zu verhätscheln, noch, um sich selber daran zu belustigen, zu Bösem zu reizen. Mit großem Ernst hält ihnen Berthold ihre Verantwortlichkeit vor, damit sie nicht schuldig werden an dem Verderben des Kindes; sie sollen nicht meinen, es verstehe noch nichts, es wisse noch nicht, ob etwas gut oder böse sei; aus den ersten Eindrücken wachsen Gewohnheiten hervor, die der Mensch sein Leben lang behält; »leret man ez von erste zuht unde tugent unde gewizzenheit, so habt ez iemer mer hant an; leret man ez aber leckerie unde schalkeit, ez muoz

iemer mer sin ein lecker und ein schalk« (34, 28). Den Kindern hoher Herren gibt man deßhalb Zuchtmeister; die Armen müssen die Ihrigen selber erziehen. »Für die zit als ez erste boesiu wort sprichet, so sult ir ein kleines ruetelin nemen bi iu, daz alle zit ob iu stecke in dem diln oder in der want, und als ez eine unzuht oder ein boeses wort sprichet, so sult ir im ein smitzelin tuon an bloze hut; ir sult ez aber an blozes houbet niht slahen mit der hant, wan ir möhtet ez wol ze einem toren machen; niwan ein kleines riselin, daz fürhtet ez unde wirt wol gezogen« (35, 4). Fragt man, in welchem Alter ein Kind anfangen könne Hauptsünden zu begehen, so antwortet er, das wisse er nicht, man müsse eben immer über es wachen und selber die Sünden vermeiden. »Unde davon, ir herschaft alle samt, durch den almehtigen got so ziehet iuweriu kint daz ir iht schuldic werdet an ir libe und an ir sele« (36, 9).

Neben der Besserung des sittlichen Lebens will Berthold auch Wiederbelebung des kirchlichen, das damals tief herabgekommen war. Kirchen und Klöster verarmten unter der Bedrückung weltlicher Herren, die sich der Güter derselben bemächtigten und schuld daran waren »daz nu vil lützel ieman einen pfaffen gehaben mac uf einer pfarre; da vil billichen zwene pfarrer oder dri waeren, da ist kume einer und ist lihte derselbe niht ze wol geleret« (534, 22; 364, 1; 450, 9 ꝛc.). Viele weigerten sich den Zehnten zu liefern, sagend: »ez schadet dem pfaffen niht vil, ob im des zehenden ein teil enget, sie habent doch umbe sus genuoc, sie sint rich und habent vil me dan ich, mir ist sin vil noeter danne in« (112, 35; 451, 17). Man verachtete die Geistlichen und warf ihnen vor, nicht besser zu sein als andere Menschen: »waere sünde als groz alse die pfaffen machent, so gehuoten sie dez wol daz sie iemer so groze sünde getaeten; nu siht man nieman so übel tuon alse die pfaffen und alse unreht, die ez alle tage vor in sehent (an den buochen). Du solt dich daran niht keren daz dir die pfaffen da sagent« (531, 28; 568, 5). Der Gottesdienst war vernachlässigt, man feierte den Sonntag nicht mehr: »nu sihst

du wol, daz ein stinkender jude, der die liute an bokezet, sinen vigertac baz eret danne du« (270, 24); die Christen, statt zur Kirche zu gehen, führen »mit wagenen unde mit karnen und mit rossen unde mit eseln über velt und über lant uf die merkte in die stete und in die dorf« (268, 12). Kam man in die Kirche, so war es um zu schwatzen, Neuigkeiten und Klatschereien zu erzählen und zu hören, gleich als ob man auf einem Jahrmarkt wäre (448, 23); am Freitag wollte man nicht mehr fasten (469, 9); auf den Kirchhöfen und anderen geweihten Stätten wurden Kramladen aufgeschlagen (448, 5). Zugleich begann man über gewisse kirchliche Formen und Gebräuche auf eine derbe, obwohl nicht immer unverständige Weise zu raisonniren; so fragte man, was man an der lateinischen Messe habe, die man nicht verstehe. Selbst von der Predigt wollte mancher Unkirchliche nicht mehr viel halten: »warzuo, sagte man, sol ich zer predigen gen? ich weiz alse wol waz ich tuon unde lazen sol, als ob ich dar gienge, und ich weiz alse wol waz er predigen wil, alse ob ich da waere. So er vil umberede geseit, so ist ez anders niht wan: tuo daz guote unde laz daz boese« (532, 30; 2, 32).

Diesem Allem wollte Berthold abhelfen, indem er die Unkirchlichkeit als schwere Sünde darstellte und dagegen die Beobachtung der kirchlichen Vorschriften als eine der Haupttugenden pries. Unter den 42 Tugenden der Maria führt er sechse an, durch die man Gott beweise, daß man ihn liebt (28. Predigt): 1) die Feiertage halten; was man an einem anderen Tage Gutes thut gefällt Gott wohl, besser aber gefällt das am Feiertag gethane gute Werk; 2) die heiligen Orte ehren; wer an einem anderen Orte sündigt, beleidigt allerdings Gott, mehr aber wird dieser beleidigt durch die an geweihter Stätte gethane Sünde; 3) den Kirchen und Klöstern Güter schenken und den Zehnten zahlen, der das Theil Gottes ist; so wie Gott dem Adam das ganze Paradies zugewiesen und sich nur einen einzigen Baum vorbehalten hatte, und so wie Adam dafür, daß er von diesem Baum einen Apfel stahl, gestraft worden ist und das ganze Menschengeschlecht mit ihm, so richtet Gott auch die, die ihm den Zehnten verweigern: » als wenic er des

boumes geraten wolte in dem paradise. als wenic wil er des zehenden teils geraten alles des, das iu uf erden wehset, ez si win oder korn oder swelher leie ez ist, ez si obz oder swaz ez si« (113, 28); 4) die Priester und Ordensleute ehren und schützen; 5) im rechten Glauben bestehen; 6) den heiligen Leichnam würdig empfangen, was Gott das Liebste ist.

Diesen Vorschriften fügt Berthold gelegentlich noch andere bei; er will, daß jeder erwachsene Christ 60 bis 70 Pater Noster des Tages bete (467, 6); wer vierzehn Jahr alt ist, das Vater Unser nicht auswendig kann und stirbt, den soll man auf das Feld legen (467, 13). Er verlangte zwar, daß man diese Gebete mit Andacht verrichte, mußte aber doch schon den Einwand hören: »bruoder Berhtolt, so lange daz ez unnütze ist, daz ich also gebeten mac mit dem herzen anderswa unde mit den gedenken, so wil ich als maere ungebetet sin, danne daz ich den munt also uf unde nider ber« (467, 29). Hierauf entgegnete er, man solle nichtsdestoweniger beten, es sei immer besser etwas als gar nichts, auch werde das Beten, wenn es einmal zur guten Gewohnheit geworden, zuletzt nicht blos vom Munde, sondern auch aus dem Herzen kommen. Bessern Rath ertheilte er solchen, die sagten: »bruoder Berhtolt, nu haete ich groze andaht gerne unde groze liebe ze gote; nu wil ez mir leider an dem herzen niht bliben als ich gerne saehe« (468, 10); diesen gab er die Ermahnung, an die Liebe zu denken, die Gott ihnen erwiesen, indem er sie nach seinem Bilde erschaffen hat und von der Sünde befreien will; sich das Leiden des sterbenden Erlösers vorzustellen; den bevorstehenden Tod und Gottes Urtheil sich zu vergegenwärtigen: mit solchen Gedanken werde man gewiß Andacht finden.

In solchem Sinn soll man das tägliche Gebet verrichten, was freilich bei einem mechanischen, 60 bis 70maligen Hersagen der nämlichen, selbst der besten Formel, kaum möglich ist. Was die Sonn- und Festtage betrifft, so will Berthold, daß man sie feiere, indem man sich alle Arbeit untersagt, seine Knechte und selbst sein Vieh ruhen läßt, sich des Tanzens und aller sonstigen weltlichen Belustigung enthält, zur Kirche geht, nach Tische schläft oder auf

andere Weise von den Mühen der Woche ausruht, dann abermals die Kirche besucht, oder zu Hause, auf dem Felde oder sonstwo ein Gebet verrichtet, und zu den Kranken und den Gefangenen geht, um sie zu laben und zu trösten (268, 1). Was man am Sonntag erarbeitet, bringt keinen Segen; über kurz oder lang nimmt Gott es wieder weg, durch Räuber, Feuersbrunst, Hagel, Blitz oder Krankheit (269, 32). Wenigstens einmal im Jahre, zu Ostern, soll man, nach lauterer Beichte, zum Abendmahl gehen; thut man es öfter, desto besser. Trägt der Priester das Sakrament zu einem Kranken, so falle man auf die Kniee: »ez si schoene oder niht, vil wunderlichen balde an bediu knie unde den huot an die keln oder daz keppelin oder swaz ir uf dem houbte habt. Mahtu gahens an eine schoene stat komen, daz vergit dir unser herre wol, daz du daz wol tuon maht mit siner hulden, daz dir diniu kleider iht unsuber werden. Maht du des niht, wunderlichen balde in daz hor, ob ez dir ioch über den fuoz get, ob du pfeller oder baldeken oder purpur oder bunt an truegest« (457, 8). Endlich ist man verpflichtet jeden Tag eine Messe zu hören, sofern man nicht durch wirkliche Noth davon abgehalten wird (455, 37). In einer besondern Predigt (der 22.) gab Berthold eine ausführliche Unterweisung über die Beichte, über das was man, und über die Art wie man beichten soll. Ebenso hat er eine der Messe gewidmet (die 31.). Das Messehören ist ein hochverdienstliches Werk; die Messe hat wunderbare Kraft; trägt man ein getauftes Kind in die Kirche, während der Priester das Sakrament feiert, und ist es auch erst einen Tag alt, so schenkt ihm Gott das Himmelreich, »und alzehant so im daz himelriche wirt, so ist ez ouch heilic« (501, 21). Dies wollten aber die Leute nicht begreifen; die Predigt, sagten sie, verstehen wir wohl, die Messe jedoch nicht, da wird lateinisch gesungen und gelesen, welche Andacht können wir dabei haben? (493, 36). Darum nahm er sich vor, ihnen die ganze Handlung, nebst deren symbolischer Bedeutung, zu erklären. In seiner Erklärung kommt nun Manches vor, das ihm eigenthümlich zu sein scheint; bei den alten liturgischen Schriftstellern hat er es wenigstens nicht gefunden; es ist zum

Theil sonderbar genug. Das kyrie eleison, das eigentlich die Laien singen sollten, das aber jetzt von den Priestern allein gesungen wird, weil jene durch ihre Ungeschicklichkeit und ihre falschen Töne den Gesang verwirrten (496, 8), wird dreimal angestimmt, aus drei Gründen, einmal, weil man damit die Dreieinigkeit anruft, dann weil Gott zu drei verschiedenen Zeiten von den Menschen angerufen worden ist, vor der Sündfluth, nach derselben, und seit der Erscheinung Christi; und drittens »darumbe daz die heilige messe von drin sprachen ist, unde dieselben drie sprachen sint die allér edelsten under den zwein unde sibenzic sprachen; daz ist hebreisch, kriechisch unde latin. Hebreisch ist davon diu edelste, daz sie diu erste ist under allen sprachen. So ist kriechisch davon der edelsten einiu, sie selbe dritte, daz sie tief ist an dem sinne. So ist latin diu edelste davon, daz sie diu schoenste ist. ... Daz wort daz man da singet, Osanna und Amen, diu zwei wort sint hebreisch; so ist kyrie eleison kriechisch; so sprichet man in latine ander wort. Und also ist die messe von drin sprachen« (496, 20). Das Gradual, „der laufende Gesang", bedeutet, daß, während Christus auf Erden lebte, viel Volks ihm nachgelaufen ist (498, 9)a). Es scheint auch, daß hie und da Frauen bei der Messe halfen; Berthold verbietet es ausdrücklich und sagt: »ez ist gar ein schedelich dinc, daz ir allez hinzuo dringet da man gote dienet« (447, 15). In der Predigt über die sieben Sakramente (der 20sten) erwähnt er mancher damaliger Gebräuche, die zur Kenntniß des religiösen Volkslebens höchst wichtig sind, indem sie zeigen, wie man, bei einzelnen Sakramenten, der bloßen Handlung eine durchaus magische Wirkung zuschrieb, und wie man zuweilen, damit nur diese vollbracht werden könne, an abgelegenen Orten oder in Fällen der Noth, in der Wahl der dazu erforderlichen äußeren Elemente nicht schwierig war. Es geschah, daß man zum Schimpf einen Juden ins Wasser stieß, und dann behauptete, er sei getauft (298, 12). Solch summarisches ins Wasserstoßen scheint aber auch manchmal ganz

a) Duranti, Rationale divin. offic., Straßb. 1486, Fo., Fo. 62a.

ernstlich vorgenommen worden zu sein, um gefangene Heiden oder Sarazenen zu taufen; wenigstens wird es so in Gedichten erzählt. Wolfdietrich, allein mit einem Knaben in einem Schiff, wird von Heiden überfallen; er tödtet sie bis auf Einen, der sich taufen läßt; Wolfdietrich faßt ihn am Kopf und

»drucket in dugentlich in das wasser dan,
do ward der wild heid ein kristenman«.

Später tödtet Wolfdietrich den heidnischen König Balian und viele seiner Leute; zweihundert ergeben sich; er verspricht ihnen das Leben, wenn sie sich taufen lassen wollen; sie geben es zu, und durch ein Wunder entsteht eine Quelle; da sprechen sie:

»was ist geteiffet? das sont ir uns wissen lan.
Er erwischet einen by dem hor und sties in hinin:
das heissent wir geteiffet und sol in gotz namen sin.
Also su daz ersahent, in wart zum douff not,
ie einer dem andern do sin houbt darbot« a).

Man hat es hier schwerlich mit einer bloßen Erfindung des Dichters zu thun, sondern dieser wußte, daß Aehnliches, an die Sachsentaufe durch Karl den Großen Erinnerndes, vorgekommen war. Ohne Zweifel hat Berthold, obschon er nicht davon redet, dies Verfahren ebenso wenig gebilligt, als er das zum Spott getriebene Taufen der Juden anerkennt; er tadelt dieses mit der nämlichen Strenge, wie die hie und da übliche Sitte mit Milch, Wein, Bier, oder gar mit Sand zu taufen (298, 17) b). Nach der Taufe steckte man dem Kinde eine Kerze in die Hand, um anzudeuten, daß es nun erleuchtet sei (299, 30) c). In Gegenden, wo der Wein theuer ist, mag man znm Abendmahl selbst trüben, verdorbenen nehmen, wenn er nur nicht zu Essig geworden ist (301, 5). Auch bestand noch die in Deutschland, Frankreich, Italien verbreitete und in mittelalterlichen Heldengedichten mehrfach

a) Mſ. der Straßburger Bibliothek, Fol. 116b, 135a. Diese Stellen finden sich nicht im Wolfdietrich, wie er in von der Hagen's Heldenbuch (Leipz. 1855, 1) abgedruckt ist.

b) Vrgl. Augusti, Denkwürdg. aus der christl. Archäologie, 7, 205.

c) Ebendaſ., 315. Cereus baptismalis, meist aber nur den Pathen in die Hand gegeben.

erwähnte, vielleicht aus heidnischem Aberglauben stammende Gewohnheit, daß zum Tode verwundete Ritter, um nicht ohne Communion zu sterben, Erde in den Mund nahmen, die ihnen des Herrn Leichnam ersetzen sollte a). Selbst Grashalme dienten zu diesem Zweck, und zwar jedesmal drei, als Symbol der Dreieinigkeit b). In Frankreich führten Manche auf einem Altar geweihtes Brod mit sich, das beim Sterben die Hostie ersetzen sollte, ein Gebrauch, der vielleicht in einem ähnlichen der Katharer seinen Ursprung hat. In dem provenzalischen Roman von Guillaume au Court-nez, so wie in dessen deutscher Bearbeitung durch Wolfram von Eschenbach, wird berichtet, daß, als Wilhelm seinen verbündeten Neffen findet, er ihm die Beichte abnimmt und ihm dann Gottes Leichnam in Gestalt von geweihtem Brode reicht, das er in der Tasche trägt c). Nach Berthold pflegten auch zum Tode verurtheilte Missethäter vor der Hinrichtung Brosamen oder Erde statt des ihnen versagten Abendmahls zu begehren: »so sprichet etelicher an dem velde, so man in wil hahen oder anders von dem libe nemen, daz er niht truwet genesen, so sprichet er: nein! daz mir unser herre werde, gip mir einen brosemen in minen munt oder ein erden, habest du anders niht, und waenet damit gotes lichname enpfahen. Nein, niht! Ein brot ist ein brot, ein erde ist ein erde, gotes lichname ist gotes lichname. Gizzet er vil brotes

---

a) W. Wackernagel, in Haupt's Zeitschrift für deutsches Alterth. 1846, 6, 288.

b) »Trois foilles d'erbe a prins entre ses piés,
Si les conjure de la vertu del ciel,
Por corpus Deu les reçut volentiers.« Li roman, di Garin le Loherain, publ. par P. Paris, Paris 1835, 2, 240. — Sollte demnach in der von Wackernagel, a. a. O., mitgetheilten Stelle aus dem Roman de Ronceval (bei Monin, Dissertation sur le Roman de Ronceval, Paris 1832, 30):
»trois peuls a prins de l'erbe verdoiant,
en l'amor deu les usa maintenant«,
peuls nicht dennoch durch pailles erklärt werden müssen, statt durch pulois, wie Wackernagel meint?

c) Fauriel, Histoire de la poésie provençale, Paris, 1846, 3, 75. — Wolfram's Wilhelm, 68, 1 u. f. (Ausgabe Lachmanns, Berlin 1833, 454).

orden erden, er ist ouch niuwen deste swaerer an dem galgen« (303, 9). Liegen jedoch zwei Verwundete auf dem Felde und begehren sie das Sacrament mit gleicher Andacht, und stirbt der eine, während der Priester dem andern die Hostie reicht, so hat jener mit seiner „rechten Begehrung“ eben so wohl wie dieser den Herrn empfangen, nur daß letzterer eher aus dem Fegfeuer kommt (303, 22). — Bei der Firmung »stricket man dir eine binden umbe daz houbet; die bezeichent einen helm, den man einem ritter ufbindet, sô er an den strit sol, davon wirt er vil deste kuener unde deste manhafter. Daz bezeichent die binde, daz ir iemer mere allen untugenden widersten soltet, die iuch von gote gescheiden mugen« (300, 8) a). Was Berthold von der letzten Oelung sagt, beweist, daß allerlei abergläubische Meinungen darüber im Gange waren: man glaubte, daß wer sie einmal empfangen ohne zu sterben, nicht mehr bei seinem Gemahl liegen, kein Fleisch mehr essen, nicht mehr auf die Erde treten dürfe, daß Niemand auf dem Leintuch liegen solle, auf dem er geölt worden ist. Er erklärt dies für Lüge und Ketzerei. Auch verbietet er, daß die Priester Geld für die Handlung verlangen; wollen sie sie nicht umsonst ertheilen, so soll man sie mit ernstlicher Andacht von Gott begehren und lieber ohne Oelung sterben. Auch hier wiederum legt er weniger Werth auf das äußere Werk als auf die Gesinnung, obschon er sagt, durch die Oelung werde das Fegfeuer vermindert und der Lohn im Himmel vermehrt, während der, der nach derselben wieder genest, kräftiger an Leib und Seele dadurch wird und ihm ein Theil seiner Sünden abgenommen wird (304, 2).

Ich füge hier noch bei, daß man aus Bertholds Predigten auch Einiges über kirchliche Malerei erfährt; bei der geringen Anzahl aus der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts übriggebliebener Gemälde ist es immerhin nicht ohne Interesse diese wenigen Notizen zu sammeln; man sieht daraus, daß sich für gewisse Gegen-

a) Nach dem Rationale divin. offic., fol. 197a, wird die Binde nur darum um die Stirne gelegt »ne recens unctio defluat aut deleatur«; man soll sie sieben Tage lang tragen.

stände bereits ein feststehender Typus gebildet hatte: die Engel werden gemalt »also juncliche als ein kint daz da funf jar alt ist« (95, 1); S. Peter, mit dem Himmelsschlüssel in der Hand (361, 1); der Erzengel Michael, mit einer Wage, man heißt ihn den Wäger, »daz ist davon daz er uns wiget vor des tiuvels freisen« (366, 13).

Sehen wir weiter, wie Berthold sich als Kämpfer für kirchliches Leben und kirchliche Lehre benimmt, so finden wir ihn rüstig, obwohl nicht mit den bewährtesten Waffen, gegen die Ketzer streitend. Diese stellt er als viel gefährlichere Feinde dar, als gleichgültige oder einzelne verkehrte Meinungen hegende Leute. Unter den Ketzereien, die sich, in den Wirren jener Zeit, auch in Deutschland verbreitet hatten, waren allerdings sehr bedenkliche gewesen; nicht nur gab es Waldenser, sondern pantheistische Schwärmer, die Ortlieber, waren aufgetaucht, und die Katharer besonders hatten in den Rheingegenden, in Hessen, Baiern, Oestreich, zahlreiche Anhänger gefunden. Letztere waren zwar meist durch Konrad von Marburg und andere Inquisitoren ausgerottet worden, doch mögen auch noch zu Bertholds Zeiten hie und da Einige im Geheimen bestanden haben. Obgleich er behauptet, es gebe anderthalb hundert verschiedene Ketzereien, so führt er doch nur wenige Namen an: »Powerlewe, Arriani, Runkeler, Manichei, Sporer, Sifrider, Arnolder, Patrine« (130, 30. 402, 14)[a]). In einigen, im Cod. palat. 35 enthaltenen Predigten, nennt er außerdem noch die »Gazzars« (Katharer) und die Ortlieber. Die meisten dieser Namen hat er dem Traktat de inquisitione haereticorum entlehnt, der früher, unter dem Titel de haeresi pauperum de Lugduno, dem unbekannten Dominikaner Yvonetus zugeschrieben wurde, nach Dr. Pfeiffers Untersuchungen aber ein Werk des Bruders David von Augsburg ist, der Bertholds Lehrer gewesen war[b]). David, der für die Waldenser den Namen powerdelewe (pover de leun, pauvres de Lyon) braucht, scheint nach einer aus Frankreich stammenden Quelle gearbeitet zu haben, die er je-

a) In dieser letzteren Stelle hatte Kling (302) Swirder statt Sifrider gelesen.
b) Pertz, Monumenta, leges, 2, 328.

doch durch die Angaben über die in Deutschland neu aufgekommenen Ortlieber vervollständigt hat. Die von Berthold genannten Ketzer, welche David nicht kennt, sind die Patarener, die Katharer, die Sporer und die Sifrider; die drei ersteren hat er ohne Zweifel aus dem 1224 erlassenen Ketzergesetze Friedrichs II. a) genommen. Arnoldisten gab es wohl keine in Deutschland, eben so wenig als Arianer, die bei David sowohl als in dem kaiserlichen Edikte nur aus alter Erinnerung angeführt werden. Außerhalb Italiens wurden die Katharer nirgends Patarener genannt, während Manichäer eine gewöhnliche Bezeichnung für sie ist. Die Sporer, die Berthold von einem Spornmacher ableitet (404, 7), sind die italienischen Speronistae, besondere Anhänger des katharischen Bischofs Robert de Sperone aus dem zwölften Jahrhundert b). Unbestimmt ist der Ursprung des Namens Runkeler, die in den lateinischen Schriftstellern Runcarii und in Friedrichs Gesetz Roncaroli genannt werden; Gieseler (2, 2, 597, Note f.) denkt dabei an ein deutsches Dorf Runkel, Grimm (215) an die Gewohnheit gewisser Ketzer, lange Messer, runco, zu tragen; höchst wahrscheinlich ist der Name entweder mit irgend einer italienischen Localität in Verbindung zu bringen, oder er weist darauf hin, daß die Ketzer sich an einsamen, wüsten Orten versammelten c). Die Sifrider deuten auf ein deutsches Sektenoberhaupt, das aber sonst ganz unbekannt ist d).

Auch das was Berthold von den Lehren und Sitten der Ketzer berichtet, hat er, wenn auch theilweise vielleicht aus eigener Erfahrung, doch zumeist aus Davids Traktat. Wie verworren und

---

a) In Haupts Zeitschrift, 1853, 9, 55. — Von diesem Traktat, den Pfeiffer nach einer Stuttgardter Handschrift beschreibt, besitzt die Straßburger Bibliothek drei Manuscripte; in einem derselben ist er überschrieben: de haereticis liber Davidis.

b) S. meine Histoire & doctrine des Cathares, 1, 65. 2, 283.

c) Roncaria, runcarius, ager incultus. Ducange, Gloss., ed. Henschel, 5, 824. — Pfeiffer, a. a. O., 61.

d) Die Sifrider werden sonst nur noch in dem Traktat des Pseudo-Rainerius, Bibl. PP. max., 25, 66, erwähnt, wo nach dem Druckfehlerverzeichniß Sifridenses statt Siscidenses zu lesen ist.

unvollständig es auch ist, so beweist es doch, daß er vornehmlich an Katharer dachte; nur diese behaupteten die von ihm angeführten Irrthümer, der böse Gott habe den Menschen erschaffen, die Ehe und der Besitz irdischen Guts gehören zu den verdammlichsten Sünden. Die Grundsätze, die er ferner aufzählt, daß die Laien die Schrift auslegen dürfen und daß diese buchstäblich verstanden werden müsse, daß ein Priester in Todsünden die Absolution nicht ertheilen könne, daß die Sacramente, die Todesstrafe, der Eid, zu verwerfen seien (404, 12): diese Grundsätze waren zwar auch den Katharern eigen, kommen aber gleichfalls bei anderen Sekten vor, so daß man nicht weiß, welche er speziell damit meint. Ebenso ist es mit dem, was er von der Ketzer Gewohnheiten erzählt, daß sie nämlich früher in geistlichem Scheine einhergingen, jetzt aber, um sich unkenntlich zu machen, Schwerter, langes Haar und lange Gewänder tragen; daß sie sich mit süßen Reden bei den Leuten einschleichen, nicht in den Städten, wo man sie leichter entdeckt, sondern in abgelegenen Dörfern und Weilern; daß, um ihre Lehren zu verbreiten, einer ihrer Meister Lieder gemacht hat, die er die Kinder auf den Straßen lehrte; daß ihnen von ihren Obern erlaubt sei Eide zu schwören, unter der Bedingung zwölf Christen zur Ketzerei zu bekehren (403, 11; 406, 5). Den Namen Ketzer hat ihnen der Herr selber gegeben, »unde daz tet unser herre ane sache niht, daz er sie ketzer hiez. Nu warumbe hiez er sie niht hünder oder miuser oder vogeler oder swiner oder geizer? er hiez in einen ketzer; daz tet er darumbe, daz er sich gar wol heimelichen gemachen kan, swa man in niht wol erkennet, als ouch die katze«, und weil er den Glauben vergiftet, wie die Katze das Wasser, wenn sie eine Kröte beleckt hat (402, 18) a). Schon diese aben=

a) Auch Alanus (adversus haereticos et Waldenses, Paris 1811, Lib. 1, 146) leitet den Namen Catharus von der Katze ab. Ebenso der Jesuit Henschen in den Acta S. S., 18. April, 595. — Wenn Berthold behauptet, der Herr selber habe den Ketzern diesen Namen gegeben, so kann er damit nicht Christus meinen, sondern den in der Bibel überhaupt redenden Gott. Der Ausdruck homo haereticus (Vulg.) kommt nur einmal im N. T. vor, Tit. 3, 10. Ketzer ist eine Corruption aus Katha=

teuerliche Erklärung des Namens zeigt, mit wie wenig Schonung Berthold die Ketzer behandelt; er spricht von ihnen in den härtesten Ausdrücken, als von verfluchten, unseligen Mördern der Seelen, und stellt sie noch tiefer als »Slafenen und Tatanen« (Slaven und Tartaren, 365, 33). Die Widerlegung aber, die er ihnen entgegenhält, ist von geringer Kraft; meist gibt er gar keine, sich damit begnügend zu sagen, die oder jene Lehre sei eine Lüge und eine Ketzerei. Selbst da, wo er auf Gründe eingeht, führt er dieselben nur ganz kurz an; das am weitesten ausgesponnene Argument ist das bizarre, schon oben angeführte gegen den katharischen-Dualismus, daß nämlich Gott dem Menschen ins Gesicht geschrieben, er, nicht der Teufel, sei dessen Schöpfer. Gegen die Verwerfung der Ehe erinnert er blos, Gott habe diese im Paradiese eingesetzt; gegen die Behauptung, die Todesstrafe sei verboten: ohne dieselbe könne die Ruhe nicht erhalten werden; gegen die Vorschrift dem weltlichen Besitz zu entsagen: wäre sie gegründet, so könnte Niemand, weder Geistlicher noch Laie, bestehen (406, 10). Nur wünscht er, daß man für das Volk und die Kinder Lieder gegen die Ketzer mache: »ist iht guoter meister hie, daz sie niuwen sanc davon singen, die merken mir disiu siben wort (sieben Lehren der Ketzer) gar eben unde machen lieder davon: da tuot ir gar wol an; unde machet sie kurze unde ringe unde daz sie kindegelich wol gelernen mugen, wan so gelernent sie die liute allegemeine die selben dinc unde vergezzent ir deste minner« (405, 37).

Ebenso hart drückt sich Berthold über die Juden aus, die er sämmtlich als Betrüger und Wucherer darstellt; stinkender Jude ist seine gewöhnliche Bezeichnung (270, 24; 294, 38 ꝛc.). Doch will er nichts von Verfolgung wissen; sie sind „in den Frieden genommen“, darum sollen die weltlichen Gerichte sie schirmen an Leib und Gut; man soll sie dulden, einestheils, weil sie lebende

---

rer; diese wurden aber von den mittelalterlichen Schriftstellern vorzugsweise die haeretici genannt; daher gewöhnte man sich den Namen Ketzer als Uebersetzung von haeretici auf alle Gegner der bestehenden Kirche auszudehnen.

Zeugen sind, daß ihr Volk den Herrn getödtet hat, und andererseits, weil die unter ihnen, die den Antichrist überleben, vor dem jüngsten Tage noch Christen werden. Nur wenn ihre Zahl so zunähme, daß sie über die Christen die Oberhand erhielten, müßte man sich ihrer erwehren (363, 1). Unterdessen sollen aber die Laien sich nicht von religiösen Dingen mit ihnen unterhalten, denn die Juden seien zu listig und in der Schrift zu bewandert für sie. Solche Controversen mit den Juden, mit denen man in täglichem Verkehre stand, scheinen damals nichts seltenes gewesen zu sein: »davor sult ir iuch hueten, ir einvaltigen liute. Ir wellet allez mit den juden einen kriec haben; so sit ir ungeleret, so sint sie wol geleret der schrift, und er hat alle zit wol bedaht, wie er dich überrede, daz du iemer mer swacher bist. Unde von den selben sachen ist ez verboten von der geschrift unde von dem babeste, daz dehein ungelert man mit den juden reden sol, wan die gar uzerwelten meister, die redent mit den juden wol« (530, 16).

Aber nicht Juden und Ketzer allein konnten dem Glauben schaden, selbst das alte germanische Heidenthum trieb noch, unter mancherlei Formen, seinen Spuk; als Aberglaube und Hexerei herrschte es besonders unter dem Landvolke, und sogar die gebildeteren Stände waren davon nicht frei. Berthold spricht sich dagegen als gegen unsinnige Thorheit aus; er verwirft den Glauben an „böse Handgift", daß nämlich ein gewisser Gegenstand, den man Einem in die Hand gibt, Unglück verkündige; das Suchen von Pflanzen, zunächst von Betonienwurzeln, um damit zu zaubern oder wahrzusagen; die Meinung, es gebe gute oder böse „Angänge", d. h. Vorbedeutungen, je nachdem man irgend ein Thier oder eine Person antrifft; man erfährt hier unter anderem, daß der Wolf einen guten, ein Priester einen bösen Angang hatte (264, 21)a). Berthold redet ferner von Zauberern und Hexen,

a) Vrgl. Grimm, 222; und dessen deutsche Mythologie, Göttg. 1835, 632. 649. — Auch im fünfzehnten Jahrhundert herrschte der Aberglaube von guten und bösen Angängen noch. Geffcken, der Bildercatechismus des 15. Jahrh. Leipz. 1855, 4o., 55.

die mit Holzäpfeln, mit Kröten, ja selbst mit der Hostie Zauberei zu treiben pflegten, oder leblose Gegenstände, Silber, Gold, Todtengebein, am häufigsten ein Wachsbild, »Atzeman« genannt, tauften und beschwuren (206, 19; 298, 25; 454, 16)a). Doch scheint er nicht an eine wirkliche Kunst der Hexen zu glauben, denn er sagt: wenn sie wähnen einen Knecht oder einen Bauernsohn bezaubern zu können, warum versuchen sie es nicht mit einem Grafen oder König? Er verdammt sie nur als gottlose, die höhere Macht frevelhaft versuchende und Andere betrügende Menschen. Ebenso verwirft er die Meinung, daß Sonnenfinsternisse das Ende der Welt vorbedeuten (401, 5), obschon er andererseits nicht an dem Einfluß der Gestirne auf die irdischen Geschöpfe zweifelt (64, 7).

Wenn Berthold auf solche Weise, und nach dem Maße seiner Bildung, die Reinheit des christlichen Glaubens gegen alles Fremdartige, gegen alle von Außen ihm drohende Gefahr zu wahren sucht, so bekämpft er mit dem nämlichen Eifer einige Mißbräuche, die theils schon lange bestanden, theils anfingen sich in die Kirche einzuschleichen. Man findet bei ihm höchst freisinnige, in seinem sittlichen Ernst begründete Ansichten über Wallfahrten, Reliquienverehrung und Ablaßkram. Ueber die damals so beliebten Wallfahrten nach St. Jakob von Compostella sagt er die für jene Zeit überaus denkwürdigen Worte: **Ir herren, ir tuot mir gar leide dran, daz ir etewenne hinne ze sant Jacobe loufet oder ritet, daz ir vil lihte niemer zehen messe gehoeret oder lihte minre inner zwelf wochen oder inner zehen. Daz rede ich davon niht, daz ich sant Jacobe sine bilgerine enpfueren welle, wan da waere er mir ze hohe: ich redez durch die gerehtekeit. Ir loufet da gein sant Jacobe unde verkoufet daheime daz iuwer kinder und iuwer husfrouwen etelichez iemer mer deste armer muezent sin oder du selber iemer mer nothaft unde gultehaft. Und mestet sich, daz er vil**

a) S. auch eine Stelle Bertholds aus Cod. palat. 35, bei Grimm, deutsche Mythol., 620. Das Zaubern mit der Hostie wird noch im 15. Jahrhundert erwähnt. Geffcken, a. a. O., 54. 55.

veister kumet danne er uz fuor, unde hat danne vil ze sagenne waz er gesehen habe, unde laet nieman hoeren weder ze der kirchen oder ze der predige. Waz fünde du ze kumpustelle, do du dar kaeme? Sant Jacobes houbet. Daz ist gar guot; daz ist ein totez bein und ein toter schedel; daz bezzer teil ist da ze himele. Sage an, waz vindest du hie heime an dime hovezune, so ein priester messe in der kirche singet? Da vindest du waren got unde waren menschen mit dem gewalte unde mit der kraft als er in dem himel ist, unde des heilikeit ist über alle heiligen und über alle engele. . . . Nu louf ze sant Jacobe unde la got selber hie heime an dinem hovezune, daz du dar niht gest, da du vil mer gnaden unde saelden erwerben moehtest, woltest du ez suochen«! (459, 29; 493, 10). Wie richtig und praktisch drückt sich in dieser Stelle der Bettelmönch aus! Daheim bleiben, seine häuslichen und kirchlichen Pflichten erfüllen, den Herrn anbeten, den man in der Nähe hat, das sei besser als weite, kostspielige, die Sitten verderbende Reisen, um weiter nichts als um einen todten Schädel zu verehren: solche Aeußerungen hat man wohl damals selten von einem katholischen Priester gehört.

Mit noch größerer Energie erhebt sich Berthold wider den Indulgenzen-Verkauf. Im dreizehnten Jahrhundert war es Sitte geworden, den Plenar-Ablaß für die Kreuzzüge um Geld zu verkaufen; bald wurde der Unfug allgemein, und überall fanden sich Priester und Mönche, die für alle Sünden Ablässe für Geld feil boten. Deutsche und französische Dichter klagten darüber; keiner aber hat sich so kräftig gegen diese „Pfennigprediger“ ausgesprochen, als der unerschrockene regensburger Franziskaner. Er konnte sie mit Recht eine neue Erscheinung in der Kirche nennen: do ich ein klein kint waz, do waz niendert kein pfennincprediger« (132, 32; 208, 18). In vielen seiner Predigten kommt er auf sie zu reden und stellt sie mit den ärgsten Sündern zusammen, als Seelenmörder und des Teufels liebste Knechte. Der Pfennigprediger, sagt er einmal, »vert uz under die einveltigen liute unde prediget unde ruofet, daz allez daz wirt weinen daz vor im ist. Und

er giht, er habe von dem babeste den gewalt, daz er dir alle dine sünde abe neme umbe einigen helbelinc oder einen heller. Und er liuget, daz er damite ledic si gein gote, und er kroenet den tiuvel alle tage mit manic tusent selen, die er dem almehtigen gote verjaget, daz ir niemer mer rat wirt. Und ir sult in niht geben! wan swenne ir in niht gebet, so muezent sie sich der trügenheit abe tuon. Und alle die wile und ir in gebet, so verkoufet ir iuch in den ewigen tot, unde sie ermordent iuch unde verwisent iuch von der rehten buoze« (208, 21). Und ein andermal: die Leute lassen sich von dem heuchlerischen Pfennigprediger betrügen, »wan si wellent fürbaz niht buezen unde troestent sich sins antlazes. Daz er so rehte wol von gote reden kan, so waenent sie er si heilic. So ist er des tiuvels, als er da stet, unde betriuget die kristenheit. Also ist er des tiuvels noch baz danne ein schaecher in einem walde. Unde haete ich die wal, so waere mir lieber unde soltes dehein rat sin, daz min sele uz eines schaechers munde gienge danne uz eines pfennincpredigers munde; wan der verdampt doch niwan sin einiges sele, so verdampt der pfenninc-prediger manic tusent sele. Wan alle die von sinem valschen antlaze verlorn werdent, die wirfet man alles an den grunt der helle, und er muoz ir aller martel liden zuo der sinen. We, daz dehein touf ie uf dich kam! wie du got minnest! Als Judas der in verkoufte, also verkoufest du im manic tusent sele, der niemer rat wirt, du und ander din genozen« (543, 7; 117, 2; 132, 15; 393, 36). Leider war Berthold in diesem Bezuge eine rufende Stimme in der Wüste; der Ablaßkram war für Rom eine zu ergiebige Einkommensquelle und für den großen Haufen ein zu bequemes Bußmittel, als daß selbst die treuesten Söhne der Kirche, wie Berthold einer war, dem Mißbrauch hätten können Einhalt thun. Auch vieles Andere, das er rügte, dauerte fort; einzelne Seelen hat er gebessert und bekehrt, allein bei den Massen verhallten, nach einer augenblicklich hervorgebrachten Bewegung, seine Worte ohne tiefern Erfolg. Man staunte ihn an, man schlug vielleicht an die Brust,

man schrieb ihm wunderbare Gaben zu: sobald er jedoch irgendwo weggezogen war, legten sich die Wogen wieder, die er durch den mächtigen Sturm seiner Rede aufgeregt hatte. Ein allgemeiner, dauernder Umschwung des Lebens ist nirgends auf seine Predigten gefolgt; die Geschichte weiß nichts davon; Sünde und Aberglauben blieben dieselben. Schlecht unterstützt ohne Zweifel von der Weltgeistlichkeit, die bereits allenthalben anfing, in mißgünstiger Eifersucht, die Wirksamkeit der von Rom aus übermäßig begünstigten Bettelorden zu hemmen, was hätte auch der reisende Landprediger auf die Länge zu begründen vermocht? Dabei verdient nichtsdestoweniger sein redlicher Eifer die höchste Anerkennung.

Nachdem wir so Bertholds Ansichten und Gesinnungen geschildert, und dabei neben manchem Irrthümlichem, das indessen nicht ihm allein, sondern seinem ganzen Zeitalter angehört, des Trefflichen sehr viel gefunden haben, bleibt noch eine andere Seite seines Wesens zu betrachten, die Form nämlich seiner Beredsamkeit und zunächst der, theilweise schon angedeutete, mächtige Antheil, den seine Phantasie daran hatte. In dieser Hinsicht ist er einer der vollkommensten Repräsentanten mittelalterlicher Denk- und Darstellungsweise. Alles wird ihm zum Symbol, zuweilen auf gezwungene, fast komische Art, zumeist jedoch in tiefem, echt poetischem Sinn; und seiner ganzen Geistesrichtung gemäß, sind es nicht Sinnbilder religiöser Ideen, die er sucht, wie z. B. die Mystiker es thaten, sondern beinah durchgängig nur solche moralischer Thatsachen. Vor Allem wendet er die biblische Geschichte, besonders die des alten Testamentes, in solch vorbildlich-praktischer Weise an. Das alte Testament ist wie eine Mandel, an deren Schale die Juden nagen, während nur die Christen den süßen Kern darin finden (38, 30; 185, 25). In den Schicksalen des israelitischen Volkes hat Gott vorgebildet, wie es den Menschen ergehen soll, je nachdem sie gut oder böse sind: »swaz uns endehafter dinge künftic was an unserm leben in der niuwen e, daz hat uns got allez samt erzouget in der alten e an der liute lebene« (37, 19; 9, 12 etc.). Die Deutungen selber sind weder aus den Kirchenvätern noch aus späteren allegorisirenden Schriftstellern genommen; sie sind sicher das Erzeugniß von Bertholds eigner Phantasie. Unter vielen

wähle ich folgende Beispiele aus. Wenn die Gibeoniter Gesandte an Josua schicken, mit alten Schuhen und Kleidern angethan, mit zerborstenen Weinschläuchen und hartem schimmlichtem Brod, das sie auf Eseln mit sich führen (Josua 9, 4. 5), so bedeutet Josua Jesum, wie schon der Name anzeige, die alten Schuhe sind der alte Christenglaube, die lecken »büteriche« die wahre Reue, die zerrissenen Gewänder, durch welche die Haut durchblickte, die Beichte, in der man sich völlig vor dem Beichtiger entblößen soll, und das Brod die harte Buße, die dem Esel, dem Leib, aufgelegt werden muß (194, 10). Wenn Gad dem David, nachdem er das Volk gezählt hatte, zur Strafe für diese Sünde die Wahl läßt zwischen sieben Jahren Theurung, drei Monaten Flucht vor seinen Feinden, oder drei Tagen Pestilenz (2 Sam. 24, 13), so bedeuten die sieben Hungerjahre die Buße in der Hölle, die drei Monate Verfolgung die Buße im Fegfeuer, und die drei Tage des Sterbens diejenige auf Erden (8, 38). Selbst für das neue Testament gebraucht Berthold zuweilen diese Deutungsmethode. Ueber die Parabel Matth. 25, 14—30 sagt er: »der herre bezeichent unsern herren, den almehtigen got. Der erste kneht, dem unser herre daz eine pfunt bevolhen hat, daz sint diu ungetouften kint. Der ander kneht, dem er diu zwei pfunt bevolhen hat, daz sint diu getouften kint. Der dritte kneht, dem er die fünf pfunt bevolhen hat, daz sint alle, die ze ir tagen komen sint: den sint fünf pfunt bevolhen. Dem er daz eine bevolhen hat unde diu zwei, daz get uns gewahsen liute niht ane, die zuo ir tagen komen sint; ich wil von den sagen, den die fünf pfunt bevolhen sint« (12, 1). Die fünf Pfunde sind: der Leib, das anbefohlene Amt, die Lebenszeit, das irdische Gut, der Nächste (2. Predigt). Wie sehr indessen auch diese und alle anderen Deutungen Bertholds den biblischen Erzählungen Gewalt anthun, so ist doch die geistreiche Art nicht zu verkennen, mit der sie meist ausgeführt und auf das praktische Leben angewandt werden, namentlich in der Predigt über die fünf Pfunde. Sonderbar klingt es dagegen, wenn er sagt, die Worte: Maria hat das beste Theil erwählt (Luc. 10, 42), seien zwar allerdings zu Maria, der Schwester Martha's, gesprochen,

beziehen sich aber ganz eigentlich auf Maria, die Mutter des Herrn (373, 5), worauf dann eine ganze Predigt gebaut wird (die 24.).

Zu dem Anziehendsten bei Berthold gehört, trotz ihrer Willkürlichkeit, seine Symbolik der Natur; sie folgte aus der schon oben besprochenen Meinung, Himmel und Erde seien ein Buch, aus dem die Laien die Erkenntniß Gottes lernen können. Empfänglich für alles Schöne in der Schöpfung, spricht er höchst anmuthig, wie ein Minnesänger, von »der gezierde, da der almehtige got die werlt mit gezieret hat, mit dem firmamente, unde wie er daz gezieret hat mit der sunnen unde mit dem edeln sternenschine, mit edelkeit der steine unde mit maniger hande varwe unde mit ir kraft unde maniger hande richen waete unde mit maniger hande wurze unde mit maniger hande liehten bluete varwe unde gesmac der wurze unde der bluete unde der bluomen, und alle die genaemekeit und alle die lustliche freude, die diu werlt hat von der summerwunne unde von vogelsange unde von seitenklange unde von andern suezen stimmen, unde die freude die menschen anblic git« (223, 15). Da er oft im Freien predigte, auf einer „schönen Wiese" (164, 5), auf einem Acker (463, 33), in der Nähe eines Waldes (413, 9), redete er nicht nur gern von der Offenbarung Gottes in der Natur, sondern nahm auch seine Gleichnisse von den Gestirnen des Himmels, von den Gewächsen und Thieren der Flur und des Forstes, von Allem was ihn umgab; überall fand er Beziehungen zwischen dem Menschen und der äußern Natur. Diese religiös-poetische Anschauung des Weltalls in allen seinen Theilen hatte sich von dem Stifter des Franziskaner-Ordens auf viele der Brüder vererbt; wer kennt nicht des heiligen Franz ergreifendes Lied von den Kreaturen, oder weiß nicht wie er, kindlich-naiv, auch die Thiere als seine Geschwister anzureden pflegte? Bei mehreren Barfüßerpredigern findet man diesen dichterischen Sinn, bei keinem mehr als bei Berthold. Man meint den Heiligen von Assisi zu hören, wenn sein deutscher Schüler einmal, voll Mitleid für das vom Menschen geplagte Geschöpf, selbst an die Thiere sich wendet: »rösselin, dir tuot din meister unrehte, kündest

du ez gemerken unde gemelden, swenne er dich dez ruowetages arbeitet, wan du soltest ruowen« (268, 23). Solche Worte, so wie überhaupt seine geistvollen Predigten über die Natur, mußten auf die Tausende, die ihn unter freiem Himmel umstanden und noch auf halbheidnische, aber immerhin sinnige Weise die vernunftlose Kreatur betrachteten, von außerordentlicher Wirkung sein. Bald predigte er über die sieben Planeten (4. Predigt), die er mit den Wochentagen in Verbindung brachte, wobei er bedauerte, daß in der deutschen Sprache die Namen der Tage nicht so genau auf die Sterne hinwiesen, wie »in latine und in Frankriche und in welscher zungen, und ist mir daz vil leit« (52, 1); den ursprünglichen Sinn der deutschen Namen kannte er nicht, er war längst aus dem Gedächtniß des Volkes verschwunden. Die Planeten bedeuteten ihm die sieben Tugenden des Glaubens (die Sonne), der Demuth (Mond), der Stärke des Geistes (Mars), des Friedens (Merkur, Mittwoch, der Tag, der gleichsam die drei vorhergehenden mit den drei folgenden vermittelt), der Barmherzigkeit (Jupiter, »Jovis pater heisset ein helflich vater«), der Liebe (Venus), der Stätigkeit (Saturn, wegen seines langsamen Umgangs um die Sonne). Bald nahm er zum Gegenstand das Siebengestirn oder den Wagen (11. Predigt); das ist der Wagen, mit dem man, wie Elias im alten Bunde, ins Himmelreich fährt; er hat vier Räder, Glaube, Hoffnung, Liebe und beständiges Beharren in diesen Tugenden; fehlt eines der Räder, so kommt der Wagen nicht vorwärts oder er wirft um und man stürzt in den Abgrund der Hölle. Daneben kennt Berthold auch das »kleine wegelin« (den kleinen Bären), in welchem die kleinen Kinder, die noch keine anderen Tugenden als die vier der Taufe besitzen, zum Himmel gelangen; diese vier Tugenden sind nicht solche des Kindes selbst, sondern Eigenschaften des Taufenden, nämlich, daß er mit Andacht tauft, daß er nichts anderes als Wasser dazu gebraucht, daß er die Handlung an nichts Leblosem verrichtet und sich der rechten Worte bedient (298, 8). Kommt man nun auf dem Wagen zum Himmel, so findet man dort die Krone, die durch das Sternbild dieses Namens vorgebildet ist; bei diesem steht der Riese, der den Teufel bedeutet, welcher mit

seinem Kolben die Christen bedroht, um sie von der Krone abzuhalten. Als eine seltsame, aber gemüthvolle Deutung ist folgende anzuführen: als Gott Sonne und Mond schuf, zeigte er damit zwei Frauen an, von denen die Christenheit erleuchtet werden sollte, Maria und Maria Magdalena; jene ist die Sonne, diese der Mond; als Sünderin war Magdalena in der Finsterniß, durch ihre Reue aber ward sie wieder erleuchtet und tröstet nun durch ihren sanften Schein die, die noch in der Nacht der Sünde sind, damit sie das Licht der Gnade erblicken mögen, wenn sie Buße thun; »unde sant Maria Magdalena, daz diu so gar vil geweinde, daz bezeichent ein dinc, daz sehent ir in dem manen; daz ist gar dunkel unde gar truebe, daz bezeichent daz sie gar vil geweinde« (539, 15). Während demnach das Volk in den Mondsflecken einen, um irgend einer Sünde willen in den Planeten versetzten Mann erblickte, waren sie für Berthold die Reuethränen der Magdalena: eine jedenfalls poetischere Deutung als die des populären Aberglaubens.

Die Bäume sind Vorbilder mit ihrer Blüthe, ihrer Rinde, ihren Zweigen und Früchten: »und also sult ir iuch flizen, daz ir den edeln boumen gelichet. Ir sult iuch an guoten gedenken ueben als die boume mit der bluete. Swenne ein boum guot obez tragen wil, so muoz er dez ersten bluen mit edeler bluete, unde darnach treit er obez, daz die liute labet. Und also soltu dich mit gedenken ueben mit guoten dingen. Wan swer guote gedenke hat, der sol die gedenke mit guoten werken vollefueren, daz diu edele bluete iht verderbe; so gevellest du gote wol. Du solt ouch uzen an der rinden niht gar ze hohvertic sin mit gewande unde mit gebaerden. Eteliche boume die sint uzen an den rinden gar sleht unde bringent niemer deheine guote fruht, als die aspen und die birken und eteliche ander boume. So sint eteliche die habent bleter, diu klaffent alle zit, unde die selben boume bezeichent die liute, die da vil geklaffent unde die da unnützelichen redent« (158, 26). Die Zweige sind die Hände und Füße; mit denen soll man zu guten Werken bereit sein, denn, nach des Herrn Wort, wird jeder

Baum, der keine Frucht bringt, abgehauen und ins Feuer geworfen (Matth. 7, 19). Diesen Ausspruch verstand das gemeine Volk in ganz anderem Sinn: die Früchte, meinte man, seien die Kinder; wer keine Kinder zur Welt bringe, sei Gott nicht angenehm. Berthold widerlegt diese grobe Exegese der „einfältigen Leute“ und sagt, die Früchte seien nichts Anderes als gute Werke (159, 34). — Auf ähnliche Weise predigte er über die edeln Steine und die Blumen (160, 37); diese Predigten finden sich jedoch in der vorliegenden Sammlung nicht. In einer der vorhandenen (der 35.) munterte er diejenigen, welche nicht nach hohem Lohne im Himmel trachteten, nach Prov. 30, 24—28 durch das Beispiel des Hasen, der Heuschrecke, der Ameise, des Molches, zu höherm Streben auf. Selbst in den Stimmen der Vögel erkannte er göttliche Mahnungen: die Taube ruft hodie, hodie, sie bedeutet den heiligen Geist, der dem Sünder sagt: heute bekehre dich; der Rabe ruft cras, cras, er ist der Teufel, der den Rath gibt: warte bis morgen (423, 7). Gerade so hat bekanntlich auch Geiler von Kaisersberg die Kreaturen zu symbolischen Vergleichen gebraucht.

Beinah ebenso reichlich schöpfte Bertholds bewegliche Phantasie Vergleichungen aus der mittelalterlichen Sitte und Sage, nur daß es hier mehr bloße rhetorische Bilder sind, als eigentliche Symbolik wie bei der Natur. So stellt er den Himmel und die Hölle als das Oberland und das Niederland dar, auf eine Weise, die freilich für Sachsen und Niederländer wenig schmeichelhaft sein mußte: »ir wizzet wol, daz die niderlender unde die oberlender gar ungelich sint an der sprache und an den siten. Die von Oberlant, dort her von Zürich, die redent vil anders danne die von Niderlande, von Sahsen, die sint ungelich an der sprache. Man bekenet sie gar wol vor einander die von Sahsenlande nnde die von dem Bodensewe, von dem obern lande, unde sint ouch an den siten ungeliche und an den kleidern« (250, 38); allein es geschieht oft, daß ein Niederländer Sitte, Tracht und Sprache der Oberländer annimmt, ohne dabei sein inneres Wesen zu ändern; ebenso gibt es Heuchler, die sich gebaren wie Engel, und doch nnr gottlose Schälke sind. — Die zehn Gebote sind zehn Helbelinge (Heller), die man Gott zu bezahlen schuldig ist; ent-

richtet man nicht alle zehn, so ist man ewig verloren (19. Predigt). — Gott hat seinen Acker, die Christenheit, mit drei Mauern umgeben, einer seidenen, das ist die Geistlichkeit, von der seidenen Stola; einer eisernen, das ist das Schwert der weltlichen Obrigkeit; einer himmlischen, die Schaar der Engel (23. Predigt). — Das Wort Sold, Röm. 6, 23 (33. Predigt), gibt ihm Veranlassung von den Soldrittern zu reden, die, wenn sie tapfer streiten, Lohn und Ehre erhalten, wenn sie aber feig sind, mit Schmach bedeckt werden. Gott und der Teufel haben jeder seine Soldritter, von welchen diejenigen Gottes mit dem ewigen Leben, die des Teufels mit der Hölle belohnt werden. Die Predigt handelt von letzteren, von denen es, Berthold zufolge, zwölf gibt. Diese Zahl nimmt er aus der Alexandersage, und kommt auf folgendem Wege darauf: als bei dem Tode Christi auch der Teufel an seiner Macht erstarb, befahl er diese zwölf Junkern, die immer noch gewaltig sind; daß dies wahr sei, das hat Gott an Alexander dem Großen erzeigt, der war ein mächtiger König; als er starb, theilte er sein Reich unter seine zwölf Junker; er bedeutet den Teufel, die zwölf Junker sind ebenso viel Sünden. Was Berthold von Alexander selber weiß, hat er aus 1 Macc. 1, 1 — 10; die Zwölfzahl ist aber einem Romane entnommen, in dem der sterbende König seine Länder unter seine zwölf Pairs vertheilt. Welches ist aber der Roman, der dem Prediger vorlag? Weder das Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht, noch dessen spätere Ueberarbeitung aus dem Jahre 1187 können es gewesen sein, denn hier kommt die Zwölfzahl nicht vor a). Eben so wenig war es der zwischen 1230 und 1241 verfaßte Alexander von Rudolph von Ems, da von diesem nur die sechs ersten Bücher vollendet sind b). Nur in dem französischen Romane wird der zwölf Pairs und der Theilung des Reichs unter sie Erwähnung gethan c). Hat Berthold

a) S. die Ausgabe von Weismann, 2. Bd., Frankf. 1850. — Wackernagel, Geschichte der deutschen Literatur, S. 171.

b) Wackernagel, a. a. O.

c) Li Romans d'Alixandre, herausgegeben von Michelant, Stuttgart 1846, S. 506.

diesen Text gekannt, oder vielleicht eine der älteren sagenhaften lateinischen Bearbeitungen der Geschichte Alexanders, an welche die Dichter sich angeschlossen haben? Wie dem auch sei, so viel scheint mir gewiß, daß Berthold mit der Sage nicht unbekannt war. Ganz im Sinne des mittelalterlichen Ritterthums ist es ferner, wenn er sagt, jeder, der mit einem der Junker des Teufels zu kämpfen hat, müsse, als echter Ritter, die Minne einer Jungfrau zu gewinnen streben, nur durch diese begeistert könne er siegreich aus dem Streite hervorgehen; die zwölf Jungfrauen sind die den zwölf Sünden entgegenstehenden Tugenden. Erinnert dies nicht an die im Minnedienst bestandenen Abenteuer der Ritter gegen Ungeheuer und Riesen? und darf man nicht daraus folgern, daß der phantasievolle Mönch, wenn auch nur in seiner Jugend vielleicht, die Werke der Dichter gelesen hatte, aus denen er dann Züge in seine Predigten verwebte? — Manches Bild, das er gebraucht, beweist, wie vertraut er mit allem war, was zum ritterlichen Leben gehörte. Um zu zeigen, daß Gott Freude hat an einem durch Reue und Buße gereinigten Herzen, frägt er: »ir ritter und ir herren, weder waere iu lieber: der iu ein schoenez ros gaebe daz iunc unde stark waere unde wol springen unde loufen möhte, danne der iu eine alte gurren gaebe, der blint unde mager waere und weder in beinen noch in rücke noch in allen sinen glidern niendert möhte«? (383, 2). Wie schwer es sei, daß einer, der sich erst in der Todesstunde bessern will, das Ziel erreiche, dies macht er durch folgende Vergleichung klar: »ich sage dir, ez ist alse mislich daz ez iemer geschehe, als ob ein vogel uf der kirchen dort saeze und ein blinder man, der nie stich gesach bi allen sinen tagen, daz der den vogel solte schiezen mit einem bogen oder mit einem armbroste« (383, 13). Auch Märlein erzählt er, »die behaltet ir vil lihte baz danne die predige alle samt« (572, 13). Es beichtete einmal einem Bischof ein reicher Mann, der viel unrecht erworbenes Gut besaß; der Bischof befahl ihm, einer armen Wittwe zwei Malter Korns zu schenken, dann diese wieder von ihr zu kaufen und sie in einen Kasten zu verschließen. Nachdem der Mann dies Alles gethan, gebot ihm der Bischof den

Kasten zu öffnen; zu seinem Schrecken fand er das Korn in Nattern und Kröten verwandelt.« Da sprach der Bischof: »daz ist din almuosen! Wie waenest du danne daz dir geschehe mit dem guote daz du mit unrehte gewunnen hast? — Herre, sprach er, gnade! wie sol ich danne tuon? — Do sprach der herre: wilt du mir volgen, ich tuon dir einen rat, daz du vor morgen aller diner sünden ledic wirst. — Ja, herre, gerne! — So lege dich in den kasten zuo den natern allen unde zuo den wurmen, und ich wil des bürge sin, daz du alse gesunt herwider uz scheidest als du iezuo bist. — Nein, herre! du saehe niht, wie sie zabelten unde wie sie wispelten! ich wolte e iemer in der helle sin. — Nu sich, sprach der guote herre, ob danne die wurme alle glueweten sam ein zunder in dem fiure unde du daz ewiclichen dulden muestest, so waere dir waeger eine einige naht ze liden danne iemer und iemer. — Nu dest al ein, ich wil ez liden waz ich geliden mac. Und er bleip ane buoze von dirre vorhte und er fuor in die helle« (572, 15). Ein andermal erzählt Berthold, man habe drei weisen Männern das Räthsel vorgelegt, was eines Mannes Herz am schnellsten und sichersten überwinde; der eine sagte, es sei das Ansehen des Königs; der zweite, der Wein; der dritte, die Weiber, wie man es schon bei Adam gesehen. Davon macht der Prediger die Anwendung: die Sünder sollen sich überwinden lassen durch die Furcht vor dem König, welcher ist Gott, durch den Wein, der die Liebe bedeutet, und durch das Weib, das ist Maria (245, 29). Eines der merkwürdigsten Beispiele, wie er der Lehre das Gewand der Fabel anzieht, ist ein Gespräch zwischen Christus und dem Teufel. Dieser hat den Tempel Gottes im menschlichen Herzen mit sieben Schlössern verschlossen; wenn nun Christus dieselben wieder aufthut, spricht sein Widersacher, der nicht von der Stelle weichen will: »ich rume sin noch niht, ich truwe den sünder mit rehter urteile wol behaben. — Nu wie wilt du in behaben? so sprichet unser herre. Do sprichet der tiuvel: herre, du weist wol, swer ein guot in gewalt und gewerde hat ane widersprache vierzic jar oder funfzic oder hundert, daz ez der mit rehte

iemer mere haben sol. — Die urteile behabte der tiuvel. Do sprichet der tiuvel aber so: herre, so weist du wol, daz ich den sünder wol fünf tusent jar han gehabet. — Do sprach unser herre: niht! ich wil dir daz erziugen, daz ich den sünder sit alliu jar versprochen han unde gevordert han als ich von rehte solte mit patriarchen unde mit propheten unde mit andern minen boten unde minen engeln die ich zuo im sante mit heiliger lere, unde han in mit miner lere und in miner pflege also her gefristet. — Die urteil behabte da unser herre. Do sprach er zuo dem tiuvel: var uz! der sünder ist mit rehte min. — Nein, sprach der tiuvel, ich han noch mer uf in ze sprechen. Herre, sprach der tiuvel, du weist wol daz ich eine hantveste han, daz der sünder min ist, swenne er din gebot zerbraeche daz er mit rehte min waere. — Do sprach unser herre: nein! din hantveste ist valsch unde gelogen, wan ich die hantveste also hete geschriben, swenne der sünder min gebot zerbraeche daz er mueste sterben; do gehieze du dem sünder, er erstürbe niht: damite ist sie valsch unde gelogen. — Die urteile muoste ouch der tiuvel do verlorn han. Do sprach unser herre: nu wol uz her! wan der sünder ist mit rehte min. — Nein! so sprach der tiuvel, ich han noch mer uf in ze sprechen. — Waz wilt du nu uf in sprechen? — Da weist du wol, swenne der sünder die sünde getuot, so ist ez ein so groz dinc umbe die sünde daz er sie niemer mer gebuezen kan noch gebuezen mac. — Haete ich fur den menschen niht gebuezet, so möhtez wol sin. Nu lege aller menschen sünde uf eine wage, alle die sünde die alle menschen getaten von Adames geziten, unde lege mins bluotes einigen tropfen gein den sünden allen uf eine wage daz ich durch den sünder vergozzen han: unde wegen die sünde fur, so laz mich den sünder verlorn han, unde wege min bluot fur, so laz mich gewunnen han. — Die urteil behabte unser herre ouch do, wan sines bluotes einiger tropfe wac fur alle die sünde die allez menschlich

kunne ie getet. Do muoste der tiuvel im den sünder do lazen« (574, 15).

Es wäre heute etwas Gewagtes, ist aber etwas den damaligen Vorstellungen ganz Angemessenes, Christum und den Teufel als in einem Rechtshandel um die Seele des Sünders begriffen auftreten zu lassen; Niemand dachte daran, daß der Majestät des Herrn irgend ein Abbruch geschehe, dadurch, daß er sich herabläßt, wie in einem gewöhnlichen Prozesse mit seinem Gegner zu streiten. Uebrigens zog sich die mythische Idee von einem Rechtshandel zwischen Christus und dem Teufel seit den Kirchenvätern durch die ganze Theologie des Mittelalters hindurch, nur in anderer Form als hier bei dem Prediger. Noch kühner erscheint es, wenn Berthold eine ganze Predigt an die Teufel richtet (die 29te); sie gehört zu den interessantesten und gründet sich auf die Erzählung von Jerobeam und dem Propheten Ahia und von der Trennung der zwölf Stämme in zwei Reiche (1 Kön. 11, 29 u. f.). Auch die Christenheit sondert sich in zwölf Theile, wovon Jerobeam, der den Teufel bedeutet, zehn hinwegführt, während Gott dem Herrn nur zwei übrig bleiben. Die Predigt ist eine äußerst dramatische Unterhandlung zwischen Berthold, der die Rolle des Propheten übernimmt, und dem Teufel: »ir tiuvel, ir sit daz her Jeroboam, so bin ich ez der wissage unde bin her gein iu komen uf disen acker vor dirre stat hie, und ez ist dehein rat, wir muezen dise liute mit einander teilen« (463, 32). Die zwei Theile, die Berthold sich vorbehält, sind die Heiligen, die von ihrer Geburt an nie eine Todsünde begingen, und die, welche aus den zehn Theilen des Teufels wiederkehren mit Reue und Büße.

Durch solche bald bildliche, bald dramatische Einkleidung der Gedanken, die nirgends bei Berthold als abstrakte Formeln erscheinen, prägte er sie tief der Phantasie des Volkes ein und wirkte durch diese auf das Gewissen. Man hörte nicht blos die Dinge, man sah sie gleichsam in lebendigen Gestalten vor dem Auge vorübergehen. Das ist das Eigenthümlichste der bertholdschen Beredsamkeit. Diese Weise mag weder der Bildung unserer Zeit noch überhaupt dem Wesen der christlichen Ideen vollkommen entsprechen, gewiß aber würde eine größere Betheiligung der Einbildungskraft

an der Darstellung der evangelischen Wahrheit der heutigen Predigt eine Macht verleihen, deren sie nur zu oft entbehrt. Was ganz besonders von Berthold zu lernen ist, das ist die ungemeine Kraft seiner Rede, die dialogische Form, die Discussion mit den Zuhörern, die Widerlegung ihrer Zweifel und Einwürfe, die unmittelbar an den Einzelnen gerichtete, in das innerste Herz eindringende Ansprache. In seiner gerechten Entrüstung findet er oft, ohne rhetorische Kunst, die pathetischsten Züge; man lese zum Beispiel, S. 16 u. f., die Stelle, wo er die ihre Waaren verfälschenden betrügerischen Handwerker und Kaufleute straft. Daß er allerdings manchmal heftig und derb wird und die Leute mit Schimpfwörtern anfährt, das darf nicht wundern; kunstlos, ungesucht, wechselt sein Ton je nach den ihn bewegenden Gedanken und Empfindungen, und so wie seine Rede sanft und lieblich dahinfließt, wenn er die Schönheit der Schöpfung oder den Segen des Friedens beschreibt, so braust sie wie ein Sturm und wird rauh, wie die Sitten der Zeit, wenn er diese in ihrer Verderbniß schildert. Zuweilen bricht er am Schlusse der Predigt, wenn er schon Amen gesagt, noch einmal in einen Zornruf gegen die Sünder aus: »nû sprechet alle von einem inneclichen herzen: amen. Pfi, gitiger, wie hertecliche dîn amen vor gotes ôren klinget, reht als des hundes bellen«! (195, 33; 109, 34).

In Bezug auf die homiletische Form von Bertholds Predigten ist nur wenig zu bemerken. Sie schließen sich durchgängig an die Perikope des Tages an, verlassen aber meist bald den Text, um irgend einen in ein bildliches Thema gekleideten Gegenstand frei zu behandeln. Der Gang ist gewöhnlich ziemlich regelmäßig, die Eintheilung, wenn auch hie und da aus zufälligen Merkmalen genommen, doch übersichtlich, und die Entwickelung der Gedanken, obschon nicht immer recht logisch, doch genügend für den jedesmaligen Zweck. Nur selten ist der Zusammenhang nicht klar, z. B. in der Predigt über die Messe, wo zuerst der Länge nach von Paulus geredet wird, um vermittelst einer ganz willkürlichen Transition zum Sacrament überzugehen. Da Berthold sehr oft die nämlichen Gegenstände, Sünde und Buße, behandelt, so kommen natürlich nicht nur die nämlichen Ideen, sondern auch die nämlichen Ausdrücke und

Wendungen zu wiederholten Malen vor. Er hielt dieselbe Predigt zuweilen an verschiedenen Orten, je nach den Umständen das oder jenes abändernd, weglassend, hinzufügend; bei dem wandernden Landprediger, der überall die gleichen Sünden zu bekämpfen vorfand, konnte es nicht anders sein.

Ueber die Eigenthümlichkeiten seiner Sprache enthalte ich mich alles Urtheils; ich überlasse es einem Befugteren, dem geehrten Herrn Herausgeber. Ich will nur aufmerksam machen auf die wunderbare Gewandtheit dieser Sprache, auf deren Volksthümlichkeit, Klarheit, Anschaulichkeit, Harmonie und unübertroffene Lebendigkeit. — Die mystischen Prediger aus dem Dominikaner-Orden im vierzehnten Jahrhundert kann man nicht mit Berthold vergleichen. Die, die ihm unter den Späteren am nächsten stehen, sind die Franzosen Olivier Maillard und Michael Menot, beide gleich ihm Barfüßermönche; nur ist ihre Rede in steifere Formen gezwängt und ärmer an Phantasie; sie sind die letzten, die noch, in Hinsicht auf Geist und Kraft, den Typus der Franziskaner-Bußpredigt darstellen, welche von da an immer mehr zur Kapuzinerpredigt herabsinkt. Geiler von Kaisersberg ist weniger eng mit Berthold verwandt; in vielen Stücken ist er ihm allerdings sehr ähnlich, hat aber mehr Witz und Humor, scheut sich nicht, bei allem Ernst seiner Absichten, seine Zuhörer durch Schwänke lachen zu machen, während er sich daneben nicht vor trivialen Gemeinheiten hütet und durch scholastische Distinctionen, gelehrte Citate und spitzfindige Casuistik häufig die Macht seiner Ermahnungen schwächt. Wenn auch manches Einzelne bei dem regensburger Mönche uns nicht mehr zusagt, so muß man doch mit J. Grimm (S. 205) bekennen, daß nicht eine unter seinen Predigten sei, die nicht von irgend einer Seite auch heute noch das Herz rühren dürfte, und Pfeiffer hat Recht, wenn er sagt, daß sie zum Vorzüglichsten gehören, was die deutsche Beredsamkeit alter und neuer Zeit hervorgebracht hat.

2.

Die Verfassung der griechisch=orthodoxen Kirche in der Türkei.

Ein Beitrag zu der neueren Kirchengeschichte des Orients.

Von
C. R. Pischon,
bisher preußischem Gesandtschaftsprediger zu Konstantinopel.

Als die Stadt Konstantinopel, das letzte Bollwerk der oströmischen Kaiserherrschaft, deren Herrschersitz sie zwölf Jahrhunderte hindurch gewesen war, am 29. Mai 1453 nach heldenmüthigster Vertheidigung von dem Osmanensultan Mohammed II. erobert wurde, fragte es sich, ob mit dem Untergange des oströmischen Reichs zugleich die öffentliche Existenz der byzantinischen Kirche aufhören würde. Seit ihrer Gründung durch Konstantin den Großen in allen ihren Institutionen auf's Engste mit dem christlichen Staatswesen verknüpft, von orthodoxen und heterodoxen Kaisern als Regierungsinstrument benutzt, offizielle Beherrscherin der Gewissen aller Unterthanen der „christgläubigen" Kaiser, mußte sie jetzt entweder überhaupt untergehen, oder in eine abhängige Stellung zu dem muhammedanischen Staatsoberhaupte und dem Volke des Eroberers treten. Den Bestimmungen des Koran und den feierlichen Versprechungen gemäß, welche er bei der langwierigen Belagerung seinem Heere gegeben, überließ der Eroberer die im Glaubenskriege erstürmte Stadt seinen Horden zur Plünderung und ihre Bewohner wurden großentheils in die Sklaverei verkauft a). Sollte den Byzantinern in und außerhalb der Stadt mit der Freiheit und dem Besitz zugleich aber auch die Ausübung ihres religiösen Bekenntnisses versagt, sollten sie wie in den Zeiten der Verfolgungen durch

a) Vgl. Hammer, Geschichte des osmanischen Reichs I, S. 399 ff.

Römer und Perser gezwungen werden, ihre Kirche aufzulösen und ihren Glauben abzuschwören? Die fanatischen Leiter des türkischen Heeres, die Derwische, die den schon sinkenden Muth des Belagerungsheeres durch ekstatisches Gebet und Predigt wieder zu entzünden gewußt hatten, forderten dies. Der Koran dagegen, sich seiner Bastardabkunft von der schriftlichen Tradition der Juden und Judenchristen wohl bewußt, befiehlt zwar Ausrottung der Götzendiener und Unterwerfung aller Nichtmuhammedaner durch das Schwert, gebietet aber zugleich nichtmuhammedanische „Schriftbesitzer" (Offenbarungsgläubige) zu toleriren, sobald sie gänzlich unterworfen sind und sich zur Tributzahlung verpflichten a). Mohammed II., damals 28 Jahr alt, energisch bis zur Grausamkeit, eine wilde, zügellos-sinnliche, aber mit seltenem Herrscherblick begabte Natur, ein großer Gesetzgeber für seine Osmanen, die ihn deßhalb mit dem Beinamen El-Kanuri ehrten, gab den Forderungen der Derwische nicht nach, so sehr er im Uebrigen den errungenen Sieg in jeder Weise auszunutzen suchte. Ob auf seinen Entschluß mehr der persönliche Einfluß ihm nahestehender Fürsten und Fürstinnen eingewirkt haben mag — seine Stiefmutter, die zweite Gemahlin Sultan Amurat II., die rechtgläubig-fromme Sultanin Mara war eine griechische Prinzessin, seine Stiefbrüder Georg und Lazar die Despoten des christlichen Serbiens — oder ob staatskluge Berechnungen hinsichtlich des zu benutzenden Einflusses des Patriarchats zur Unterwerfung der damals noch unabhängigen und zur Beherrschung der bereits unterworfenen Griechen bei dem Padischah den Ausschlag gaben, wissen wir nicht. Der Buchstabe des Koran allein würde die Christen nicht gerettet haben. Ihn umzudeuten, ja aus ihm sogar die Pflicht der Ausrottung des Christenthums in den türkischen Ländern zu deduciren, sind die Ulemah unter Sultan Selim I., Ibrahim und noch bis in unser Jahrhundert oft beflissen gewesen. Aber so oft dies gefordert ward, so oft widerstand der Diwan, eingedenk der politischen Weisheit, mit welcher Mohammed II. im Interesse seiner Dynastie die Verhältnisse der ihm unterworfenen christlichen Unterthanen geordnet hatte.

---

a) Koran, Sure 9, Sure 39 u. a. a. O.

Mohammed ließ wenige Tage nach Eroberung der Stadt, nachdem er der Plünderung ein Ende gemacht, die geängstigten und erschreckten Griechen, Priester und Laien, im Patriarchate zusammenkommen und befahl ihnen, nach der bisher bestandenen Sitte und Ordnung sich selbst einen Patriarchen zu wählen a). Der Patriarchenthron von Neu-Rom war nämlich seit 2 Jahren erledigt, wo der damalige Inhaber Gregor IV., ein Theilnehmer an dem Unionsconcile von Florenz und eifriger Anhänger der Vereinigung mit Rom, sich genöthigt gesehen hatte, dem öffentlichen Unwillen zu weichen. Die späteren Versuche des letzten Paläologen durch Aufnahme einer Fürbitte für den Pabst in die Liturgie der Hofkirche Hagia Sofia eine Vermittelung zu erzielen und abendländische Waffenhülfe im Kampf gegen den Islam zu gewinnen, hatten nichts gefruchtet. Die furchtbare Katastrophe, die jetzt über Stadt und Reich hereingebrochen war, konnte die griechischen Christen den Lateinern doch nicht geneigter machen und so fiel die einstimmige Wahl der wenigen vorhandenen Erzpriester und einflußreichen Laien auf den sich damals im Kloster Pantocrator aufhaltenden scharfsinnigen Bestreiter der Union, den ehrwürdigen Gennadios. Gennadios war damals noch nicht lange Mönch und hatte noch kein geistliches Amt bekleidet, so daß er vor der Investitur zum Patriarchen an einem Tage die Weihen des Diakonats, des Presbyterats und des Episkopats empfangen mußte. Sein ursprünglicher Name war Georgios Scholarios. Ein literarisch und philosophisch hochgebildeter Mann, eifriger Anhänger des Aristotelismus, war er am Hofe des Kaisers Johannes Paläologos zu hohen Ehren emporgestiegen, dessen Geheimschreiber und Mitglied des kaiserlichen Obertribunals geworden b), hatte auch in der ersteren Eigenschaft des Kaisers hülfesuchende Reise nach Italien mitgemacht. Hier war er bemüht gewesen, den Lehrbegriff der orientalen und occidentalen

---

a) Georgius Phranza, Chronicon lib. IV. — M. Crusius, Turcograecia lib. II, p. 107, 108. — Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, Th. I, S. 46 ff.

b) Le Quien, Oriens Christianus Tom. I unter: Constantinopolis, Gennadius. — Gaß, Gennadius und Pletho, Breslau 1844.

Kirche über den Ausgang des heil. Geistes wissenschaftlich zu vermitteln. Als die römischen Vorkämpfer auf dem Concil zu Florenz hierauf aber wenig eingingen, vielmehr die Anerkennung des päbstlichen Primats immer deutlicher als die eigentlich geforderte Hauptsache hervortrat, hatte sich Scholarios mit Demetrius Despota und dem später von ihm wissenschaftlich eifrig befehdeten Platoniker Gemistus Pletho nach Venedig zurückgezogen. In die Heimath zurückgekehrt, versuchte er zuerst auch dort seinen wissenschaftlichen vermittelnden Standpunkt in der Unionsfrage geltend zu machen, trat aber allmählich unter dem Einflusse des eifrigen Antiunionisten Marcus, Erzbischofs von Ephesus, an die Spitze der kirchlichen Nationalpartei, die er mehrere Jahre lang zusammen mit dem Großadmiral Lucas Notaras und dem russichen Metropoliten Theodorus leitete. Bei einer öffentlichen Disputation mit dem Legaten des Pabstes hatte er 1451 oder 52 gemäßigter gesprochen als den griechischen Fanatikern lieb war. Als die öffentliche Meinung deßhalb ihren Argwohn gegen ihn äußerte, hatte Scholarios des unfruchtbaren Streites überdrüssig sich in das obengenannte Kloster zurückgezogen und den Mönchsnamen Gennadios angenommen. Jetzt, da der einmüthige Beschluß seiner Volks- und Glaubensgenossen ihn als den Würdigsten zum Patriarchat berief, wollte der bescheidene Mann, der seine Kraft der Bürde solcher Stellung in solchen Zeiten nicht gewachsen hielt, den Ruf ablehnen. Aber sein Widerstreben wich den anhaltenden Bitten der Gemeinde, die von ihm allein Rettung und Schutz erwartete, und der erkannten patriotischen Pflicht.

Von dem Metropoliten von Heraclea ordinirt, wurde Gennadios, wie es unter den christlichen Kaisern mit den neuerwählten Patriarchen geschehen war, in die Herrscherburg (das jetzige Seraskierat, Kriegsministerium) entboten, von Mohammed mit großen Ehren empfangen, mit einem Ehrenkaftan angethan und zum Mahle und Zwiegespräch eingeladen. Bei dem Abschiede legte Mohammed, wie sonst der Kaiser gethan, ein kostbares Scepter in des Patriarchen Hand, geleitete ihn in den Hof des Serai's, befahl, ihm ein prächtig mit kaiserlicher Schabracke und weißer Decke aufgeschirrtes Roß vorzuführen und ließ den Gennadios sodann, indem er ihn zum

Vesir und Paschah dreier Roßschweife ernannte, begleitet von einem auserlesenen Gefolge türkischer Großen durch die Stadt und in das neue Patriarchat bei der Kirche der heil. Apostel einziehen. In der μονὴ τῆς παμμακαρίστου, dem Kloster der allerheil. Jungfrau am goldenen Horn, sollen sodann häufige Unterredungen zwischen dem Sultan und dem von ihm hochgeachteten Patriarchen stattgefunden haben. Namentlich soll Gennadios hier jenes feierliche Bekenntniß des christlichen Glaubens a) vor dem Eroberer abgelegt haben, welches bis heute zu den symbolischen Schriften der orthodoxen morgenländischen Kirche gezählt wird. Für die Gestaltung der griechischen Kirchenverhältnisse hatten diese Unterredungen, welche dem Sultan Hochachtung für den christlichen Glauben abnöthigten, sehr wichtige Resultate. Mohammed behandelte die unterjochte christliche Kirche weder wie Sigismund die Hussiten, noch wie Carl V. oder Philipp II. die Protestanten, noch gar wie Louis XIV. die Hugenotten. Kaiserliche Firmane, die bis heute als die Grundrechte der christlichen Rajah betrachtet werden, setzten vielmehr fest: die gesammte griechische Nationalität (millet) solle, unter der Bedingung, daß die Kopfsteuer (haradsch) regelmäßig gezahlt werde, unter die ausschließliche civile und kriminelle Gerichtsbarkeit des Patriarchen gestellt werden. Die Personen des Patriarchen und seiner Erzpriester wurden für unverletzlich, auch für exempt von jeder Besteuerung erklärt. Dem Patriarchen wurde in seiner Eigenschaft als Paschah ein angemessenes Staatseinkommen zugesprochen. Eine Hälfte der Kirchen Konstantinopels sollte, während die übrigen Moscheen wurden, christlich bleiben. Die Vermählungen, Begräbnisse und anderen kirchlichen Gebräuche der Christen sollten ungestört öffentlich vor sich gehen. Die öffentliche und uneingeschränkte Feier des Osterfestes sollte in allen von griechischen Christen bewohnten Quartieren, Dörfern und Städten erlaubt sein, auch in Konstan-

a) Gaß, a. a. O. zweite Abtheilung, theilt dies Bekenntniß nach Vergleichung, dreier Codices in kritischer Ausgabe mit. — Auch findet sich daselbst des Gennadios Schrift περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας ἀνθρώπων, desselben περὶ τοῦ ἑνὸς ἐν τριάδι θεοῦ ἡμῶν, desselben περὶ θείας προνοίας καὶ προορισμοῦ und eine Streitschrift gegen Gemistos Pletho.

tinopel die Thore des Phanars, des Stadtviertels, in welches das Patriarchat demnächst verlegt wurde, während der drei Nächte des Osterfestes offen stehen. In ihren inneren Angelegenheiten sollte die Kirche nach ihren zu Recht bestehenden Kanones durch den Patriarchen und die Bischöfe verwaltet werden und ihre Selbstständigkeit durch die Pforte in nichts beschränkt sein. Die sogenannte „heilige“ Synode (τὸ συνοδικὸν oder ἡ ἱερὰ σύνοδος) bestehend aus dem Patriarchen und 10—12 Metropoliten aus Konstantinopel selbst und dessen Umgegend sollte die eigentlich kirchlichen Angelegenheiten verwalten; die Vornehmsten aus dem Volke aber zur Verwaltung der Kirchengüter und aller weltlichen Geschäfte des Patriarchats herbeigezogen werden; auch die Wahl des Patriarchen unter Betheiligung nicht nur des gesammten Episkopats sondern auch der Laien (des *Κοινὸν τοῦ γένους* d. h. der ganzen Volksgemeinde) erfolgen. Zur Wahrnehmung der Gerichtsbarkeit und zugleich als Ehrenwache wurden dem Patriarchen türkische Polizeidiener beigegeben. Für die Ausführung der nicht direkt geistlichen Beschlüsse der Kirchenverwaltung sollte jedesmal ein Bujuruldе (Placet) der Pforte eingeholt werden. Nur in Bezug auf politische Verbrechen behielt sich die türkische Regierung von vornherein ein unmittelbares Einschreiten vor.

Entsprachen diese, dem Buchstaben des Koran nicht widerstreitenden, Festsetzungen dem Interesse der osmanischen Dynastie, die durch die Verleihung dieser Immunitäten die christliche Hierarchie des Morgenlandes zu ihrem Instrumente behufs Beherrschung der griechisch-orthodoxen Bevölkerung ihrer Staaten machte und eine der türkischen an Cultur unendlich überlegene Nationalität in eine sichere Abhängigkeit von sich brachte: so verliehen sie auch der christlichen Hierarchie eine viel selbstständigere, machtvollere Stellung, als sie unter den byzantinischen Kaisern, wo sich ihre Jurisdiktion hauptsächlich nur auf die Ehesachen erstreckt hatte, jemals besaß. Doch mußte die dem Geiste des Mittelalters entstammende Vermischung des Geistlichen und Weltlichen, die in diesen Grundzügen der christlichen Kirchenordnung eines muhammedanischen Staats vorherrscht, hier bald um so unheilvoller wirken, als die weltliche Obergewalt in den Händen roher oder fanatischer Individuen, welche

ie ganze Christenheit vor der Ueberlegenheit ihrer Janitscharen und Raubflotten zittern sahen, sich besonders gegen die eigenen christichen Unterthanen häufige Uebergriffe über die selbstgezogenen Rechtsschranken gestattete. Auch zeigte sich der hohe griechische Kleus durch sittliche Entartung und zunehmenden Mangel an Bildung ald immer unfähiger, die Rechte seiner Volksgenossen würdig zu ertreten und deren kirchliche und nationale Entwickelung zu förrn und zu schützen. Gennadios zwar unternahm mit gläubigem Muthe die Reorganisation der seiner Leitung anvertrauten Kirchenmeinschaft und erwarb sich namentlich durch die Begründung r „großen Schule des Phanars" (μεγαλὸ σχολεῖον τοῦ Φαρίου) große Verdienste um seine Nation, während er fortfuhr e christliche Kirche durch apologetische Schriften gegen die Gefahn des pantheisirenden Platonismus, gegen die Lateiner, die Muammedaner und selbst gegen die Juden in vielen, zum Theil bis eut unedirten Schriften zu vertheidigen. Schwere Kränkungen blieben hm aber nicht erspart. Er mußte sich's gefallen lassen, mit seiem Patriarchat die μονὴ τῆς παμμακαρίστου zu beziehen a) nd die Kirche der zwölf Apostel Preis zu geben, als es Mohamed II. einfiel, diese frühere Begräbnißstätte der griechischen Kaiser nd Patriarchen durch einen Moscheen-Neubau zu ersetzen, welchem seinen Namen beilegte und in welchem er sich später beisetzen ß. Bei dem Kaiser von seinen Volksgenossen verläumdet, entg sich der ehrwürdige Patriarch weiterer Verfolgung (1459), dem er in das Kloster St. Johannis „des Vorläufers" (Πρόδρομος) eintrat, woselbst, wie auch in dem Kloster Vatopedi s zu den Hauptklöstern des Athos gehört, er seinen Lebensrest in issenschaftlichen Forschungen und asketischen Uebungen vollendete.

Hatte Gennadios dem despotischen Uebermuth der Türken und n Intriguen feindlicher Parteien unter seinen eigenen Volksgenos-

a) Ein unscheinbares Kloster am goldenen Horn im Stadttheil Phanar, woselbst das Patriarchat der orthodoxen Kirche noch bis heute residirt. Die Apostelkirche, auf einem der Haupthügel Konstantinopels gelegen, war seit Konstantin d. Gr. die Begräbnißstätte der christlichen Kaiser und orthodoxen Patriarchen gewesen.

sen nicht auf die Dauer Widerstand leisten mögen, so waren seine Nachfolger hierzu noch viel weniger befähigt a). Joasaph I., Patriarch im Anfang der sechziger Jahre des fünfzehnten Jahrhunderts, wurde auf Befehl des Sultans der von der griechischen Geistlichkeit fast für unentbehrlich zum Fungiren an heiliger Stätte gehaltenen Manneszierde des Bartes beraubt, weil er die Trauung eines Großen mit einer geraubten athenienfischen Wittwe nicht hatte vollziehen wollen. Dazu machte ihm sein eigener Klerus soviel Herzeleid, daß er in der Verzweiflung sich selbst das Leben zu nehmen beschloß, in einen tiefen Brunnen sprang und nur mit Mühe gerettet werden konnte. Die mit der Würde des ökumenischen Patriarchen verknüpften Privilegien machten sie aber dennoch zu einem Zankapfel der unter den griechischen Bewohnern der Hauptstadt bestehenden oder sich neu bildenden Parteien. Mohammed II. siedelte in dem entvölkerten Konstantinopel neben seinen türkischen Volks- und Heeresschaaren in gesonderten Quartieren der Stadt die griechischen und armenischen Einwohnerschaften einer ganzen Reihe kleinasiatischer Städte an, weßhalb er denn auch, der großen Anzahl in diesem Wege nach der Hauptstadt verpflanzter Armenier wegen, zuerst in ihr einen armenischen Bischof instituirte, der später zum großen Aerger der orthoxen Kirchenangehörigen auch den Patriarchentitel erhielt. Besonders zahlreich und einflußreich wurden unter den neu nach Konstantinopel versetzten griechischen Ansiedlern die vornehmen trapezuntischen Familien, seit im Jahre 1461 Mohammed den letzten Kaiser des dort seit drittehalb Jahrhunderten herrschenden Komneuenzweiges, David, entthront b) und nebst seiner Familie schmachvollem Tode, seine Hauptstadt aber der Verwüstung preisgegeben hatte. Die trapezuntischen Adelsfamilien waren es, die in Konstantinopel eine ihrer Creaturen, den Mönch Simeon, auf keine andere Weise an's Ruder zu bringen wußten, als indem sie den damaligen Patriarchen, Marcos Xylocarabas,

---

a) Vgl. Heineccius I, 47 ff. und Le Quien I, a. a. O. unter: »Constantinopolis.«

b) Hammer, a. a. O. unter: 1461. — Fallmerayer, Geschichte des trapezuntischen Kaiserreichs.

ei dem Sultan der Simonie fälschlich anklagten, für die Ernennung des Simeon aber freiwillig 1000 Goldgulden boten. Die ürkische Regierung, die bis dahin dem Patriarchen ein Jahresgealt gezahlt hatte, entdeckte nicht sobald, daß die Verleihung des Patriarchats, statt Kosten zu verursachen, ihr eine lukrative Finanzuelle werden könne, als sie auch mit schnell zunehmender Begehrchkeit davon Gebrauch machte. Dionysius II. wurde, protegirt urch die obengenannte Sultanin Mara, die später als Nonne in ierisso am Athos starb, oberster Bischof der morgenländischen irche, nachdem er der Pforte 2000 Goldgulden gezahlt hatte. der Patriarch Raphaël I., ein Trunkenbold, verdankte seine Ernennung (1476) dem Versprechen, jährlich 2000 Goldgulden zu hlen und mußte, als er diesem Versprechen später nicht nachommen konnte, mit eiserner Kette am Halse geschlossen durch die hauptstadt betteln gehen, um die Habsucht seiner Dränger zu beriedigen. Gegen Ende des Jahrhunderts zahlte Joachim bei seiem Amtsantritt 3000, sein Nachfolger Pachomius 3500 Goldulden a). — Wurde das Patriarchat so bei der Pforte gekauft, halfen sich die Patriarchen aus ihren Kosten, indem sie die Erzsthümer und Bisthümer, Erzbischöfe und Bischöfe aber, indem die Aemter der niederen Geistlichkeit dem meistbietenden Candiaten gaben. Und wie überall, wo die Simonie herrscht, wurde bald das hauptsächliche Streben der geistlichen Würdenträger, sich f jede Weise zu bereichern. Vereint mit den türkischen Großen, elche ihnen die Gewalt übertragen, sogen sie das Volk aus, weles gegen Gewaltthätigkeiten in Schutz zu nehmen ihnen Pflicht ar. Eine so schlechte Amtsverwaltung benutzten die Türken dann ieder als Vorwand, um die Patriarchen häufig zu wechseln, woi für die Pfortenminister immer neue Geschenke abfielen und zueich die politische Bedeutung des Patriarchats immer mehr abgewächt wurde. Manche Patriarchen wurden durch die heimliche inmischung ottomanischer Großen, andere durch reiche Banquiers, och andere durch Weiberintriguen an's Ruder gebracht; auch griff weilen die türkische Regierung direkt ein und ernannte die Pa-

a) Vgl. Crusius und Le Quien, a. a. O.

triarchen oder sogar für sich. Selten blieb ein Patriarch länger als drei Jahre hintereinander am Ruder und mit dem Wechsel der Patriarchen pflegte gewöhnlich auch ein Wechsel in der Besetzung der wichtigsten geistlichen Aemter, die diesem Amte zunächst stehen, verbunden zu sein. Wie sehr darunter alle Zucht und Ordnung in der Kirche litt, läßt sich denken und braucht nicht weiter nachgewiesen zu werden. Die bei Gelegenheit der durch Cyrillos Lucaris a) beabsichtigten Reformen gesponnenen Intriguen und das traurige Ende dieses ausgezeichneten, aber den Kabalen seiner Gegner nicht gewachsenen und von dem Fanatismus orthodoxer Zeloten verfolgten Mannes, gewähren einen tiefen Einblick in diese traurigen Zustände.

Erst mit dem Verfalle der türkischen Macht und dem allmählichen Wiedererwachen des griechischen Volksgeistes im achtzehnten Jahrhundert sehen wir einen Versuch zur Verbesserung der Verfassung der orientalischen Kirche Hand in Hand gehen. Als die türkischen Waffen Europa nicht mehr in Schrecken setzten, vielmehr erst Venedig, dann Oesterreich und endlich Rußland siegreichen Widerstand leisteten, ja dem Halbmond eroberte Länder, wie Ungarn und die Krimm wieder abgenommen wurden, mußte die Pforte durch geschickte Diplomatie zu ersetzen oder zu erhalten trachten, was auf den Schlachtfeldern verloren ging oder gefährdet wurde. Die dazu nöthigen Eigenschaften: Sprachkenntnisse und persönliche Gewandtheit fanden sich bei ihren griechischen Unterthanen häufiger als bei den Türken. So wurde es nothwendig, Griechen in den höchsten türkischen Staatsdienst aufzunehmen: die Panajotaki, Maurokordato, Morusi wurden Pfortendolmetscher, erste Räthe im Ministerio der auswärtigen Angelegenheiten. Die Verwaltung der Donaufürstenthümer wurde ihnen und anderen im Phanar einge-

a) Vgl. außer des Metrophanes Kritopulos und Peter Mogilas Confessionen Aymon, monumens authentiques de la réligion des Grecs, à la Haye 1708. — Matth. Caryophilo, censura confessionis Cyrilli, Rom 1631. — Leo Allatios, Graecia orthodoxa, Rom 1652. — Mohnike, des Cyrill Lucaris Unionsverhandlungen, Stud. und Kritiken, 1832 S. 560—71 und A. Twesten, Cyrillus Lucaris in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissensch. u. Kunst, 1850. Nr. 39 u. 40.

essenen Familien übertragen. Sie kamen zu großem Ansehen und Reichthum. Ein Patriarch aus phanariotischem Geschlecht wagte es, inige Reformen einzuführen, die darauf berechnet waren, die grieische Hierarchie selbstständiger gegen die Uebergriffe geldgieriger irkischer Großen und einzelner Ehrgeiziger aus ihrer Mitte zu achen. Patriarch Samaïl (1764 — 1780), derselbe, der das is dahin noch scheinbar fortbestandene bulgarische Patriarchat von crida oder Ochrida als erloschen erklärte und in einen einfachen Bischofssitz verwandelte, gewann auch die Genehmigung der Pforte afür, daß die Ein- und Absetzung des Patriarchen, sowie die Verwaltung der Kirchenangelegenheiten bestimmt unter Controle nes Collegiums gestellt wurde, das den Namen der Gerousia hielt. In demselben bekamen die 6 ältesten Bischöfe der heiligen Synode, 2 aus den Adelsgeschlechtern (Archonten) und 2 Kaufute oder Handwerker Sitz und Stimme. Ihnen wurde das Patriarchatssiegel zu drei Vierteln anvertraut, während der Patriarch selbst nur ein Viertel davon behielt — zum Zeichen, daß in wichtiger Akt willkürlich durch ihn vollzogen werden sollte, sonern die Einmüthigkeit zwischen ihm und den hervorragendsten Gliear der Gerousia dazu nöthig wäre. Nur auf den Antrag und unr der Genehmigung der Majorität der Gerousia sollten Patriaren abgesetzt und eingesetzt werden können. Auch sollte die Gerou a die Finanzverwaltung des Millet, die neu geordnet wurde, hinrt unter ihrer Controle haben.

Hierdurch war einiges gebessert; dem Hauptübel aber freilich cht die Axt an die Wurzel gelegt. Die Phanarioten a), welche urch die Einrichtung der Gerousia in der morgenländischen Kirche un fast ausschließliche Herrschaft gewannen, zerspalteten sich bald verschiedene Parteien, von denen dann wieder eine gegen die anere auf alle Weise intriguirte. Die Einwirkung der französischen Revolution rief jedoch mit solcher Gewalt die Ideen der Freiheit

a) Vgl. hierzu und zu dem Vorhergehenden: (Pitzipios) Briefe über den Zustand der griechischen Kirche in neugriechischer Sprache, Malta 1851. edirt und Ubicini, Lettres sur la Turquie. Tom. 2. »Les Grecs.«

und nationalen Entwickelung unter den Griechen wach, daß die Kabalenspiel eine Zeit lang verstummte und es den Anschein gewann, als würde sich die gesammte Kraft der Nation unter der Leitung ihrer kirchlichen Häupter zur Abschüttelung des türkischen Jochs zusammenraffen. Die Ypsilanti, Souzo, Maurokordato, Morusi hatten sich zu diesem Zwecke mit dem Patriarchen Gregor XX. a) im Anfang der zwanziger Jahre unsers Jahrhunderts verbunden, während die griechische Jugend durch die Schriften des Koraï und die Gesänge des Rhigas zum Kampf für das aus der Knechtschaft zu erlösende Vaterland begeistert ward. — Aber zu einem einheitlichen Handeln kam es nicht. Der großen Mehrzahl der griechischen Bischöfe galt ihre Stellung mehr als Vaterland und Freiheit. Gregor selbst fiel zwar, dem Sultan Machmed als Conspirator verdächtig geworden, mit vielen anderen Bischöfen wie ein Opfer der Freiheit, hatte aber doch zuvor aus Furcht vor den Türken den durch die Fürsten Souzo und Ypsilanti geleiteten Aufstand in der Moldau in den Kirchenbann gethan. Den neuen Patriarchen Konstantinos und seine Bischöfe machte Sultan Machmed für die Unterwürfigkeit seiner griechischen Unterthanen solidarisch verantwortlich und übertrug ihnen, damit sie als Sicherheitsagenten für ihn thätig sein könnten, noch größere politische Machtvollkommenheiten, als sie je zuvor besessen hatten. Seit dieser Zeit (1821) ist die höhere griechische Geistlichkeit in der Türkei der eigenen Nation verhaßter, und in der Ausübung oder vielmehr dem Mißbrauch ihrer Gewalt fast noch willkürlicher und gewaltthätiger geworden.

Wie es in dem dritten und vierten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts mit der Verwaltung der orthodoxen Kirche in der Türkei herging, das schildert der bekannte Pitzipios, ein Beamteter des Patriarchats und späterer römischer Convertit, folgendermaßen b): „Da zu dieser Zeit (1821) der vernichtende Stammkrieg zwischen

a) Ueber dieses Gregor des »Protomartyrs« Versuche, die Simonie in der griech. Kirche auszurotten, vgl. Christophilos Alethes, die Lage der Christen in der Türkei rc. Berlin, 1854.

b) A. a. O. zweiter Brief.

amedanern und Christen bis zur Drohung gegenseitiger Aus-
ng entbrannte, so kam es dahin, daß auch der letzte äußerliche
nd bei der Patriarchenwahl, sowie in der ganzen Administration
morgenländischen Kirche und der sogenannten Nationalgemeinde
Griechen aufhörte und beseitigt wurde. Nach dem Tode des
archen Gregor XX. brachte ein Weib von gemeinem Lebens-
el, die sogenannte Elfietsidena, welche zu einigen einflußreichen
en Beziehungen hatte, den Patriarchen Eugenius auf den
archenstuhl. Sie erhielt dafür durch die Gnade des obersten
ofs das steinerne Haus gegenüber dem Patriarchat und viele
e kostbare Gaben geschenkt. Wohl begehrte die türkische Re-
ng, es solle in der Verwaltung der morgenländischen Kirche
nung gehalten werden. Aber die Phanarioten waren officiell
der Regierung der Donaufürstenthümer ausgeschlossen worden,
den Dolmetschämtern entlassen und ganz aus Konstantinopel
wunden; die einen als Theilhaber an dem griechischen Auf-
e getödtet, die andern nach Rußland und Hellas entflohen,
r andere von der türkischen Regierung in das Innere Asiens
iesen. Von den griechischen Großhändlern und Zunftvorstehern
n die einen, die andern machten sich nach Griechenland oder
en Theilen Europa's fort, noch andere flüchteten, um unter
entsetzlichen Ereignissen ihre Existenz zu retten, unter den
schen Schutz der fremden Mächte. Auf der andern Seite sah
die türkische Regierung genöthigt, da das Corps der Janit-
n, erbittert über die an verschiedenen Orten Griechenlands
Griechen an Muhammedanern verübten Gräusamkeiten, die
ilgung aller Christen in der Türkei ohne Unterschied des Alters
des Geschlechts begehrte, zu einem politischen Kunstgriff ihre
cht zu nehmen, um jener barbarischen Handlungsweise zu ent-
. Weil sie sich vor der unbezähmbaren Rohheit und oft er-
nen Eigenmächtigkeit der verwilderten Janitscharen fürchtete,
sie sie dadurch zur Ruhe zu bringen, daß sie den Patriarchen
sämmtliche zur Stelle befindlichen Bischöfe für die Treue der
lichen Rajah morgenländischen Bekenntnisses im ganzen Reiche
ntwortlich machte. Demgemäß wurde dem Patriarchen und der
gen Synode zu Konstantinopel von der türkischen Regierung

Römer und Perser gezwungen werden, ihre Kirche aufzulösen und ihren Glauben abzuschwören? Die fanatischen Leiter des türkischen Heeres, die Derwische, die den schon sinkenden Muth des Belagerungsheeres durch ekstatisches Gebet und Predigt wieder zu entzünden gewußt hatten, forderten dies. Der Koran dagegen, sich seiner Bastardabkunft von der schriftlichen Tradition der Juden und Judenchristen wohl bewußt, befiehlt zwar Ausrottung der Götzendiener und Unterwerfung aller Nichtmuhammedaner durch das Schwert, gebietet aber zugleich nichtmuhammedanische „Schriftbesitzer" (Offenbarungsgläubige) zu toleriren, sobald sie gänzlich unterworfen sind und sich zur Tributzahlung verpflichten a). Mohammed II., damals 28 Jahr alt, energisch bis zur Grausamkeit, eine wilde, zügellos-sinnliche, aber mit seltenem Herrscherblick begabte Natur, ein großer Gesetzgeber für seine Osmanen, die ihn deßhalb mit dem Beinamen El-Kanuri ehrten, gab den Forderungen der Derwische nicht nach, so sehr er im Uebrigen den errungenen Sieg in jeder Weise auszunutzen suchte. Ob auf seinen Entschluß mehr der persönliche Einfluß ihm nahestehender Fürsten und Fürstinnen eingewirkt haben mag — seine Stiefmutter, die zweite Gemahlin Sultan Amurat II., die rechtgläubig-fromme Sultanin Mara war eine griechische Prinzessin, seine Stiefbrüder Georg und Lazar die Despoten des christlichen Serbiens — oder ob staatskluge Berechnungen hinsichtlich des zu benutzenden Einflusses des Patriarchats zur Unterwerfung der damals noch unabhängigen und zur Beherrschung der bereits unterworfenen Griechen bei dem Padischah den Ausschlag gaben, wissen wir nicht. Der Buchstabe des Koran allein würde die Christen nicht gerettet haben. Ihn umzudeuten, ja aus ihm sogar die Pflicht der Ausrottung des Christenthums in den türkischen Ländern zu deduciren, sind die Ulemah unter Sultan Selim I., Ibrahim und noch bis in unser Jahrhundert oft beflissen gewesen. Aber so oft dies gefordert ward, so oft widerstand der Diwan, eingedenk der politischen Weisheit, mit welcher Mohammed II. im Interesse seiner Dynastie die Verhältnisse der ihm unterworfenen christlichen Unterthanen geordnet hatte.

a) Koran, Sure 9, Sure 39 u. a. a. O.

hammed ließ wenige Tage nach Eroberung der Stadt, nach-
r der Plünderung ein Ende gemacht, die geängstigten und
kten Griechen, Priester und Laien, im Patriarchate zusammen-
n und befahl ihnen, nach der bisher bestandenen Sitte und
ng sich selbst einen Patriarchen zu wählen a). Der Patriarchen-
von Neu-Rom war nämlich seit 2 Jahren erledigt, wo der
ge Inhaber Gregor IV., ein Theilnehmer an dem Unions-
von Florenz und eifriger Anhänger der Vereinigung mit
sich genöthigt gesehen hatte, dem öffentlichen Unwillen zu
. Die späteren Versuche des letzten Paläologen durch Auf-
einer Fürbitte für den Pabst in die Liturgie der Hofkirche
Sofia eine Vermittelung zu erzielen und abendländische
hülfe im Kampf gegen den Islam zu gewinnen, hatten
gefruchtet. Die furchtbare Katastrophe, die jetzt über Stadt
eich hereingebrochen war, konnte die griechischen Christen den
rn doch nicht geneigter machen und so fiel die einstimmige
der wenigen vorhandenen Erzpriester und einflußreichen Laien
n sich damals im Kloster Pantocrator aufhaltenden scharf-
n Bestreiter der Union, den ehrwürdigen Gennadios. Gen-
war damals noch nicht lange Mönch und hatte noch kein
es Amt bekleidet, so daß er vor der Investitur zum Patri-
an einem Tage die Weihen des Diakonats, des Presbyterats
s Episkopats empfangen mußte. Sein ursprünglicher Name
Georgios Scholarios. Ein literarisch und philosophisch hoch-
er Mann, eifriger Anhänger des Aristotelismus, war er am
des Kaisers Johannes Paläologos zu hohen Ehren empor-
n, dessen Geheimschreiber und Mitglied des kaiserlichen Ober-
ls geworden b), hatte auch in der ersteren Eigenschaft des
s hülfesuchende Reise nach Italien mitgemacht. Hier war
üht gewesen, den Lehrbegriff der orientalen und occidentalen

eorgius Phranza, Chronicon lib. IV. — M. Crusius, Turcograecia
. II, p. 107, 108. — Heineccius, Abbildung der alten und neuen
iechischen Kirche, Th. I, S. 46 ff.
e Quien, Oriens Christianus Tom. I unter: Constantinopolis, Gen-
dius. — Gaß, Gennadius und Pletho, Breslau 1844.

Kirche über den Ausgang des heil. Geistes wissenschaftlich zu vermitteln. Als die römischen Vorkämpfer auf dem Concil zu Florenz hierauf aber wenig eingingen, vielmehr die Anerkennung des päbstlichen Primats immer deutlicher als die eigentlich geforderte Hauptsache hervortrat, hatte sich Scholarios mit Demetrius Despot und dem später von ihm wissenschaftlich eifrig befehdeten Platoniker Gemistus Pletho nach Venedig zurückgezogen. In die Heimat zurückgekehrt, versuchte er zuerst auch dort seinen wissenschaftlichen vermittelnden Standpunkt in der Unionsfrage geltend zu machen, trat aber allmählich unter dem Einflusse des eifrigen Antiunionisten Marcus, Erzbischofs von Ephesus, an die Spitze der kirchlichen Nationalpartei, die er mehrere Jahre lang zusammen mit dem Großadmiral Lucas Notaras und dem russischen Metropoliten Theodorus leitete. Bei einer öffentlichen Disputation mit dem Legaten des Pabstes hatte er 1451 oder 52 gemäßigter gesprochen als den griechischen Fanatikern lieb war. Als die öffentliche Meinung deßhalb ihren Argwohn gegen ihn äußerte, hatte Scholarios des unfruchtbaren Streites überdrüssig sich in das obengenannte Kloster zurückgezogen und den Mönchsnamen Gennadios angenommen. Jetzt, da der einmüthige Beschluß seiner Volks- und Glaubensgenossen ihn als den Würdigsten zum Patriarchat berief, wollte der bescheidene Mann, der seine Kraft der Würde solcher Stellung in solchen Zeiten nicht gewachsen hielt, den Ruf ablehnen. Aber sein Widerstreben wich den anhaltenden Bitten der Gemeinde, die von ihm allein Rettung und Schutz erwartete, und der erkannten patriotischen Pflicht.

Von dem Metropoliten von Heraclea ordinirt, wurde Gennadios, wie es unter den christlichen Kaisern mit den neuerwählten Patriarchen geschehen war, in die Herrscherburg (das jetzige Seraskierat, Kriegsministerium) entboten, von Mohammed mit großen Ehren empfangen, mit einem Ehrenkaftan angethan und zum Mahle und Zwiegespräch eingeladen. Bei dem Abschiede legte Mohammed, wie sonst der Kaiser gethan, ein kostbares Scepter in des Patriarchen Hand, geleitete ihn in den Hof des Serai's, befahl, ihm ein prächtig mit kaiserlicher Schabracke und weißer Decke aufgeschirrtes Roß vorzuführen und ließ den Gennadios sodann, indem er ihn zum

und Paschah dreier Roßschweife ernannte, begleitet von einem
lesenen Gefolge türkischer Großen durch die Stadt und in das
Patriarchat bei der Kirche der heil. Apostel einziehen. In
ονὴ τῆς παμμακαρίστου, dem Kloster der allerheil. Jung-
am goldenen Horn, sollen sodann häufige Unterredungen zwi-
dem Sultan und dem von ihm hochgeachteten Patriarchen
funden haben. Namentlich soll Gennadios hier jenes feierliche
ntniß des christlichen Glaubens a) vor dem Eroberer abgelegt
welches bis heute zu den symbolischen Schriften der ortho-
morgenländischen Kirche gezählt wird. Für die Gestaltung
riechischen Kirchenverhältnisse hatten diese Unterredungen, welche
Sultan Hochachtung für den christlichen Glauben abnöthigten,
wichtige Resultate. Mohammed behandelte die unterjochte christ-
Kirche weder wie Sigismund die Hussiten, noch wie Carl V.
Philipp II. die Protestanten, noch gar wie Louis XIV. die
otten. Kaiserliche Firmane, die bis heute als die Grundrechte
ristlichen Rajah betrachtet werden, setzten vielmehr fest: die
nte griechische Nationalität (millet) solle, unter der Bedingung,
ie Kopfsteuer (haradsch) regelmäßig gezahlt werde, unter die
ließliche civile und kriminelle Gerichtsbarkeit des Patriarchen
werden. Die Personen des Patriarchen und seiner Erz-
r wurden für unverletzlich, auch für exempt von jeder Be-
ung erklärt. Dem Patriarchen wurde in seiner Eigenschaft
aschah ein angemessenes Staatseinkommen zugesprochen. Eine
der Kirchen Konstantinopels sollte, während die übrigen
een wurden, christlich bleiben. Die Vermählungen, Begräb-
und anderen kirchlichen Gebräuche der Christen sollten ungestört
ich vor sich gehen. Die öffentliche und uneingeschränkte Feier
Osterfestes sollte in allen von griechischen Christen bewohnten
tieren, Dörfern und Städten erlaubt sein, auch in Konstan-

---

aß, a. a. O. zweite Abtheilung, theilt dies Bekenntniß nach Vergleichung,
eier Codices in kritischer Ausgabe mit. — Auch findet sich daselbst des
ennadios Schrift περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας ἀνθρώπων, desselben
ερὶ τοῦ ἑνὸς ἐν τριάδι θεοῦ ἡμῶν, desselben περὶ θείας προνοίας καὶ
ροορισμοῦ und eine Streitschrift gegen Gemistos Pletho.

tinopel die Thore des Phanars, des Stadtviertels, in welches das Patriarchat demnächst verlegt wurde, während der drei Nächte des Osterfestes offen stehen. In ihren inneren Angelegenheiten sollte die Kirche nach ihren zu Recht bestehenden Kanones durch den Patriarchen und die Bischöfe verwaltet werden und ihre Selbstständigkeit durch die Pforte in nichts beschränkt sein. Die sogenannte „heilige“ Synode (τὸ συνοδικὸν oder ἡ ἱερὰ σύνοδος), bestehend aus dem Patriarchen und 10—12 Metropoliten aus Konstantinopel selbst und dessen Umgegend sollte die eigentlich kirchlichen Angelegenheiten verwalten; die Vornehmsten aus dem Volk aber zur Verwaltung der Kirchengüter und aller weltlichen Geschäfte des Patriarchats herbeigezogen werden; auch die Wahl des Patriarchen unter Betheiligung nicht nur des gesammten Episkopats sondern auch der Laien (des Κοινὸν τοῦ γένους d. h. der ganzen Volksgemeinde) erfolgen. Zur Wahrnehmung der Gerichtsbarkeit und zugleich als Ehrenwache wurden dem Patriarchen türkische Polizeidiener beigegeben. Für die Ausführung der nicht direkt geistlichen Beschlüsse der Kirchenverwaltung sollte jedesmal ein Bujuruld (Placet) der Pforte eingeholt werden. Nur in Bezug auf politische Verbrechen behielt sich die türkische Regierung von vornherein ein unmittelbares Einschreiten vor.

Entsprachen diese, dem Buchstaben des Koran nicht widerstreitenden, Festsetzungen dem Interesse der osmanischen Dynastie, die durch die Verleihung dieser Immunitäten die christliche Hierarchie des Morgenlandes zu ihrem Instrumente behufs Beherrschung der griechisch-orthodoxen Bevölkerung ihrer Staaten machte und eine der türkischen an Cultur unendlich überlegene Nationalität in eine sichere Abhängigkeit von sich brachte: so verliehen sie auch der christlichen Hierarchie eine viel selbstständigere, machtvollere Stellung, als sie unter den byzantinischen Kaisern, wo sich ihre Jurisdiktion hauptsächlich nur auf die Ehesachen erstreckt hatte, jemals besaß. Doch mußte die dem Geiste des Mittelalters entstammende Vermischung des Geistlichen und Weltlichen, die in diesen Grundzügen der christlichen Kirchenordnung eines muhammedanischen Staats vorherrscht, hier bald um so unheilvoller wirken, als die weltliche Obergewalt in den Händen roher oder fanatischer Individuen, welche

nze Christenheit vor der Ueberlegenheit ihrer Janitscharen und
lotten zittern sahen, sich besonders gegen die eigenen christ-
Unterthanen häufige Uebergriffe über die selbstgezogenen
schranken gestattete. Auch zeigte sich der hohe griechische Kle-
urch sittliche Entartung und zunehmenden Mangel an Bildung
mmer unfähiger, die Rechte seiner Volksgenossen würdig zu
ten und deren kirchliche und nationale Entwickelung zu för-
und zu schützen. Gennadios zwar unternahm mit gläubigem
e die Reorganisation der seiner Leitung anvertrauten Kirchen-
nschaft und erwarb sich namentlich durch die Begründung
großen Schule des Phanars" (μεγαλὸ σχολεῖον τοῦ Φα-
ου) große Verdienste um seine Nation, während er fortfuhr
ristliche Kirche durch apologetische Schriften gegen die Gefah-
es pantheisirenden Platonismus, gegen die Lateiner, die Mu-
edaner und selbst gegen die Juden in vielen, zum Theil bis
nedirten Schriften zu vertheidigen. Schwere Kränkungen blieben
aber nicht erspart. Er mußte sich's gefallen lassen, mit sei-
Patriarchat die μονὴ τῆς παμμακαρίστου zu beziehen a)
ie Kirche der zwölf Apostel Preis zu geben, als es Moham-
II. einfiel, diese frühere Begräbnißstätte der griechischen Kaiser
Patriarchen durch einen Moscheen-Neubau zu ersetzen, welchem
nen Namen beilegte und in welchem er sich später beisetzen
Bei dem Kaiser von seinen Volksgenossen verläumdet, ent-
ich der ehrwürdige Patriarch weiterer Verfolgung (1459),
er in das Kloster St. Johannis „des Vorläufers" (Πρό-
ος) eintrat, woselbst, wie auch in dem Kloster Vatopedi
u den Hauptklöstern des Athos gehört, er seinen Lebensrest in
schaftlichen Forschungen und asketischen Uebungen vollendete.
tte Gennadios dem despotischen Uebermuth der Türken und
Intriguen feindlicher Parteien unter seinen eigenen Volksgenos-

---

Ein unscheinbares Kloster am goldenen Horn im Stadttheil Phanar, wo-
lbst das Patriarchat der orthodoxen Kirche noch bis heute residirt. Die
postelkirche, auf einem der Haupthügel Konstantinopels gelegen, war seit
Konstantin d. Gr. die Begräbnißstätte der christlichen Kaiser und orthodo-
en Patriarchen gewesen.

sen nicht auf die Dauer Widerstand leisten mögen, so waren sei[n]
Nachfolger hierzu noch viel weniger befähigt[a]). Joasaph I., P[a]
triarch im Anfang der sechziger Jahre des fünfzehnten Jahrhun
derts, wurde auf Befehl des Sultans der von der griechische
Geistlichkeit fast für unentbehrlich zum Fungiren an heiliger Stätte g
haltenen Manneszierde des Bartes beraubt, weil er die Trauun
eines Großen mit einer geraubten athenienſischen Wittwe nicht hat
vollziehen wollen. Dazu machte ihm sein eigener Klerus sovi
Herzeleid, daß er in der Verzweiflung sich selbst das Leben z
nehmen beschloß, in einen tiefen Brunnen sprang und nur m
Mühe gerettet werden konnte. Die mit der Würde des ökumen
schen Patriarchen verknüpften Privilegien machten sie aber denno
zu einem Zankapfel der unter den griechischen Bewohnern d
Hauptstadt bestehenden oder sich neu bildenden Parteien. Mohan
med II. siedelte in dem entvölkerten Konstantinopel neben sein
türkischen Volks- und Heeresschaaren in gesonderten Quartieren d
Stadt die griechischen und armenischen Einwohnerschaften einer ga
zen Reihe kleinasiatischer Städte an, weßhalb er denn auch, d
großen Anzahl in diesem Wege nach der Hauptstadt verpflanzt
Armenier wegen, zuerst in ihr einen armenischen Bischof instituirt
der später zum großen Aerger der orthoxen Kirchenangehörigen au
den Patriarchentitel erhielt. Besonders zahlreich und einflußrei
wurden unter den neu nach Konstantinopel versetzten griechische
Ansiedlern die vornehmen trapezuntischen Familien, seit im Jah
1461 Mohammed den letzten Kaiser des dort seit drittehalb Jah
hunderten herrschenden Komnenenzweiges, David, entthront[b]) un
nebst seiner Familie schmachvollem Tode, seine Hauptstadt aber d
Verwüstung preisgegeben hatte. Die trapezuntischen Adelsfamilie
waren es, die in Konstantinopel eine ihrer Creaturen, den Mön
Simeon, auf keine andere Weise an's Ruder zu bringen wußte
als indem sie den damaligen Patriarchen, Marcos Xylocaraba

a) Vgl. Heineccius I, 47 ff. und Le Quien I, a. a. O. unter: »Con
stantinopolis.»

b) Hammer, a. a. O. unter: 1461. — Fallmerayer, Geschichte des trap
zuntischen Kaiserreichs.

em Sultan der Simonie fälschlich anklagten, für die Er-
ng des Simeon aber freiwillig 1000 Goldgulden boten. Die
he Regierung, die bis dahin dem Patriarchen ein Jahresge-
gezahlt hatte, entdeckte nicht sobald, daß die Verleihung des
rchats, statt Kosten zu verursachen, ihr eine lukrative Finanz-
werden könne, als sie auch mit schnell zunehmender Begehr-
t davon Gebrauch machte. Dionysius II. wurde, protegirt
die obengenannte Sultanin Mara, die später als Nonne in
so am Athos starb, oberster Bischof der morgenländischen
, nachdem er der Pforte 2000 Goldgulden gezahlt hatte.
Patriarch Raphaël I., ein Trunkenbold, verdankte seine Er-
ng (1476) dem Versprechen, jährlich 2000 Goldgulden zu
und mußte, als er diesem Versprechen später nicht nach-
en konnte, mit eiserner Kette am Halse geschlossen durch die
tstadt betteln gehen, um die Habsucht seiner Dränger zu be-
gen. Gegen Ende des Jahrhunderts zahlte Joachim bei sei-
Amtsantritt 3000, sein Nachfolger Pachomius 3500 Gold-
a). — Wurde das Patriarchat so bei der Pforte gekauft,
lfen sich die Patriarchen aus ihren Kosten, indem sie die Erz-
mer und Bisthümer, Erzbischöfe und Bischöfe aber, indem
e Aemter der niederen Geistlichkeit dem meistbietenden Candi-
gaben. Und wie überall, wo die Simonie herrscht, wurde
ld das hauptsächliche Streben der geistlichen Würdenträger, sich
de Weise zu bereichern. Vereint mit den türkischen Großen,
ihnen die Gewalt übertragen, sogen sie das Volk aus, wel-
gegen Gewaltthätigkeiten in Schutz zu nehmen ihnen Pflicht
Eine so schlechte Amtsverwaltung benutzten die Türken dann
als Vorwand, um die Patriarchen häufig zu wechseln, wo-
ir die Pfortenminister immer neue Geschenke abfielen und zu-
die politische Bedeutung des Patriarchats immer mehr abge-
cht wurde. Manche Patriarchen wurden durch die heimliche
ischung ottomanischer Großen, andere durch reiche Banquiers,
andere durch Weiberintriguen an's Ruder gebracht; auch griff
len die türkische Regierung direkt ein und ernannte die Pa-

Vgl. Crusius und Le Quien, a. a. O.

triarchen oder setzte sie ab. Selten blieb ein Patriarch länger al drei Jahre hintereinander am Ruder und mit dem Wechsel de Patriarchen pflegte gewöhnlich auch ein Wechsel in der Besetzun der wichtigsten geistlichen Aemter, die diesem Amte zunächst stehe verbunden zu sein. Wie sehr hierunter alle Zucht und Ordnun in der Kirche litt, läßt sich denken und braucht nicht weiter nac gewiesen zu werden. Die bei Gelegenheit der durch Cyrillos Lu caris a) beabsichtigten Reformen gesponnenen Intriguen und da traurige Ende dieses ausgezeichneten, aber den Kabalen seiner Geg ner nicht gewachsenen und von dem Fanatismus orthodoxer Zelo ten verfolgten Mannes, gewähren einen tiefen Einblick in die traurigen Zustände.

Erst mit dem Verfalle der türkischen Macht und dem allmähli chen Wiedererwachen des griechischen Volksgeistes im achtzehnte Jahrhundert sehen wir einen Versuch zur Verbesserung der Ver fassung der orientalischen Kirche Hand in Hand gehen. Als di türkischen Waffen Europa nicht mehr in Schrecken setzten, vielmeh erst Venedig, dann Oesterreich und endlich Rußland siegreiche Widerstand leisteten, ja dem Halbmond eroberte Länder, wie Un garn und die Krimm wieder abgenommen wurden, mußte die Pfor durch geschickte Diplomatie zu ersetzen oder zu erhalten trachte was auf den Schlachtfeldern verloren ging oder gefährdet wurd Die dazu nöthigen Eigenschaften: Sprachkenntnisse und persönlic Gewandtheit fanden sich bei ihren griechischen Unterthanen häufige als bei den Türken. So wurde es nothwendig, Griechen in de höchsten türkischen Staatsdienst aufzunehmen: die Panajdtaki, Mav rokordato, Morusi wurden Pfortendolmetscher, erste Räthe i Ministerio der auswärtigen Angelegenheiten. Die Verwaltung de Donaufürstenthümer wurde ihnen und anderen im Phanar einge

a) Vgl. außer des Metrophanes Kritopulos und Peter Mogilas Confessio nen Aymon, monumens authentiques de la réligion des Grecs, à l Haye 1708. — Matth. Caryophilo, censura confessionis Cyrilli, Ro 1631. — Leo Allatios, Graecia orthodoxa, Rom 1652. — Mohnik des Cyrill Lucaris Unionsverhandlungen, Stud. und Kritiken, 183 S. 560—71 und A. Twesten, Cyrillus Lucaris in der deutschen Zei schrift für christl. Wissensch. u. Kunst, 1850. Nr. 39 u. 40.

en Familien übertragen. Sie kamen zu großem Ansehen und
hum. Ein Patriarch aus phanariotischem Geschlecht wagte es,
Reformen einzuführen, die darauf berechnet waren, die grie-
Hierarchie selbstständiger gegen die Uebergriffe geldgieriger
her Großen und einzelner Ehrgeiziger aus ihrer Mitte zu
n. Patriarch Samaïl (1764 — 1780), derselbe, der das
ahin noch scheinbar fortbestandene bulgarische Patriarchat von
a oder Ochrida als erloschen erklärte und in einen einfachen
ofssitz verwandelte, gewann auch die Genehmigung der Pforte
, daß die Ein- und Absetzung des Patriarchen, sowie die
altung der Kirchenangelegenheiten bestimmt unter Controle
Collegiums gestellt wurde, das den Namen der Gerousia
. In demselben bekamen die 6 ältesten Bischöfe der heiligen
de, 2 aus den Adelsgeschlechtern (Archonten) und 2 Kauf-
oder Handwerker Sitz und Stimme. Ihnen wurde das Pa-
hatssiegel zu drei Vierteln anvertraut, während der Pa-
h selbst nur ein Viertel davon behielt — zum Zeichen, daß
wichtiger Akt willkürlich durch ihn vollzogen werden sollte, son-
die Einmüthigkeit zwischen ihm und den hervorragendsten Glie-
er Gerousia dazu nöthig wäre. Nur auf den Antrag und un-
er Genehmigung der Majorität der Gerousia sollten Patriar-
abgesetzt und eingesetzt werden können. Auch sollte die Gerou-
e Finanzverwaltung des Millet, die neu geordnet wurde, hin-
unter ihrer Controle haben.

erdurch war einiges gebessert; dem Hauptübel aber freilich
die Axt an die Wurzel gelegt. Die Phanarioten a), welche
die Einrichtung der Gerousia in der morgenländischen Kirche
ast ausschließliche Herrschaft gewannen, zerspalteten sich bald
rschiedene Parteien, von denen dann wieder eine gegen die an-
auf alle Weise intriguirte. Die Einwirkung der französischen
ution rief jedoch mit solcher Gewalt die Ideen der Freiheit

Vgl. hierzu und zu dem Vorhergehenden: (Pitzipios) Briefe über den Zu-
tand der griechischen Kirche in neugriechischer Sprache, Malta 1851.
dirt und Ubicini, Lettres sur la Turquie. Tom. 2. »Les Grecs.«

und nationalen Entwickelung unter den Griechen wach, daß di
Kabalenspiel eine Zeit lang verstummte und es den Anschein g
wann, als würde sich die gesammte Kraft der Nation unter d
Leitung ihrer kirchlichen Häupter zur Abschüttelung des türkisch
Jochs zusammenraffen. Die Ypsilanti, Souzo, Maurokordat
Morusi hatten sich zu diesem Zwecke mit dem Patriarchen Gr
gor XX. a) im Anfang der zwanziger Jahre unsers Jahrhunder
verbunden, während die griechische Jugend durch die Schriften d
Koraï und die Gesänge des Rhigas zum Kampf für das aus d
Knechtschaft zu erlösende Vaterland begeistert ward. — Aber z
einem einheitlichen Handeln kam es nicht. Der großen Mehrza
der griechischen Bischöfe galt ihre Stellung mehr als Vaterlan
und Freiheit. Gregor selbst fiel zwar, dem Sultan Machmed al
Conspirator verdächtig geworden, mit vielen anderen Bischöfen w
ein Opfer der Freiheit, hatte aber doch zuvor aus Furcht vor de
Türken den durch die Fürsten Souzo und Ypsilanti geleiteten Au
stand in der Moldau in den Kirchenbann gethan. Den neuen Pa
triarchen Konstantinos und seine Bischöfe machte Sultan Machm
für die Unterwürfigkeit seiner griechischen Unterthanen solidaris
verantwortlich und übertrug ihnen, damit sie als Sicherheitsagen
ten für ihn thätig sein könnten, noch größere politische Machtvol
kommenheiten, als sie je zuvor besessen hatten. Seit dieser Ze
(1821) ist die höhere griechische Geistlichkeit in der Türkei de
eigenen Nation verhaßter, und in der Ausübung oder vielmeh
dem Mißbrauch ihrer Gewalt fast noch willkürlicher und gewal
thätiger geworden.

Wie es in dem dritten und vierten Jahrzehnt unseres Jahr
hunderts mit der Verwaltung der orthodoxen Kirche in der Türke
herging, das schildert der bekannte Pitzipios, ein Beamteter de
Patriarchats und späterer römischer Convertit, folgendermaßen b)
„Da zu dieser Zeit (1821) der vernichtende Stammkrieg zwische

---

a) Ueber dieses Gregor des »Protomartyrs« Versuche, die Simonie in de
griech. Kirche auszurotten, vgl. Christophilos Alethes, die Lage der Chri
sten in der Türkei 2c. Berlin, 1854.

b) A. a. O. zweiter Brief.

mmedanern und Christen bis zur Drohung gegenseitiger Aus-
g entbrannte, so kam es dahin, daß auch der letzte äußerliche
nd bei der Patriarchenwahl, sowie in der ganzen Administration
norgenländischen Kirche und der sogenannten Nationalgemeinde
Griechen aufhörte und beseitigt wurde. Nach dem Tode des
archen Gregor XX. brachte ein Weib von gemeinem Lebens-
el, die sogenannte Elfietsidena, welche zu einigen einflußreichen
n Beziehungen hatte, den Patriarchen Eugenius auf den
archenstuhl. Sie erhielt dafür durch die Gnade des obersten
ofs das steinerne Haus gegenüber dem Patriarchat und viele
e kostbare Gaben geschenkt. Wohl begehrte die türkische Re-
ng, es solle in der Verwaltung der morgenländischen Kirche
ung gehalten werden. Aber die Phanarioten waren officiell
er Regierung der Donaufürstenthümer ausgeschlossen worden,
den Dolmetschämtern entlassen und ganz aus Konstantinopel
wunden; die einen als Theilhaber an dem griechischen Auf-
getödtet, die andern nach Rußland und Hellas entflohen,
r andere von der türkischen Regierung in das Innere Asiens
esen. Von den griechischen Großhändlern und Zunftvorstehern
n die einen, die andern machten sich nach Griechenland oder
en Theilen Europa's fort, noch andere flüchteten, um unter
entsetzlichen Ereignissen ihre Existenz zu retten, unter den
schen Schutz der fremden Mächte. Auf der andern Seite sah
die türkische Regierung genöthigt, da das Corps der Janit-
n, erbittert über die an verschiedenen Orten Griechenlands
Griechen an Muhammedanern verübten Gräusamkeiten, die
lgung aller Christen in der Türkei ohne Unterschied des Alters
des Geschlechts begehrte, zu einem politischen Kunstgriff ihre
cht zu nehmen, um jener barbarischen Handlungsweise zu ent-
. Weil sie sich vor der unbezähmbaren Rohheit und oft er-
ten Eigenmächtigkeit der verwilderten Janitscharen fürchtete,
sie sie dadurch zur Ruhe zu bringen, daß sie den Patriarchen
sämmtliche zur Stelle befindlichen Bischöfe für die Treue der
lichen Rajah morgenländischen Bekenntnisses im ganzen Reiche
twortlich machte. Demgemäß wurde dem Patriarchen und der
en Synode zu Konstantinopel von der türkischen Regierung

der Befehl gegeben, hiezu die wirksamsten und zweckdienlichst
Maßregeln zu ergreifen, und ward der Patriarch als verantwor
licher Bürge für die Christen in Konstantinopel und alle Bischö
in der Türkei — die Bischöfe im ganzen Reich aber für alle
ihren Diözesen lebenden Christen als Bürgen proklamirt. Hies
wurde dem Patriarchen und den Bischöfen außer der bis zu jen
Zeit schon besessenen Wahrnehmung der Jurisdiction über ih
Glaubensgenossen auch alle übrige politische Gewalt, sowie die na
ihrem Gutdünken einzurichtende Führung der Schulen, Hospitäl
und übrigen öffentlichen Anstalten der Nation übergeben. Di
wohlmeinende und unter den damaligen Umständen nothwendi
Maßregel des türkischen Gouvernements wurde für die Oberhirt
der morgenländischen Kirche und den sie umgebenden Klerus ei
gerufene Handhabe für die unerhörtesten Uebergriffe und schrecklic
sten Mißbräuche. Aller Scham ledig, da sie alle ihre Missethat
durch angebliche Geheimbefehle der ottomanischen Gewalthaber rec
fertigen konnten, von einer Regierung mit absoluter Gewalt üb
die Christen bekleidet, welche sie alle nicht ohne Grund als Ve
räther und Gegner ihrer eigenen Existenz ansah, übten die oberst
Verwalter der morgenländischen Kirche und die meisten Bischöfe
ihren Diözesen gegen die in Schrecken gesetzten Christen jener Z
Thaten aus, wie sie auch die wildesten Ustaden (d. i. Corpsführe
der Janitscharen in ihrem doch gewissermaßen gerechten Zorn geg
die Christen zu vollbringen nimmermehr ersonnen hatten. U
hauptsächlich Eins anzuführen: Die Pforte hatte dem damalig
Patriarchen befohlen, aus Konstantinopel und den Diözesen alle d
Christen zusammen zu bringen, welche für die Aufständischen Part
ergriffen hätten oder Verbindungen mit ihnen unterhielten. D
drohendsten Anordnungen wurden in Folge dessen Seitens de
Patriarchats erlassen, alle Diözesen um und umgekehrt; aber al
Opfer proskribirte man nicht die wirklich Schuldigen oder Ver
dächtigen, sondern ohne Unterschied die Reichsten, welche bei ihre
Mitbürgern Ansehen oder Anhang hatten oder so unglücklich waren
sich über die Mißbräuche des Patriarchats oder der betreffende
Diözese mißbilligend zu äußern. Wer von diesen Proskribirten de
Patriarchen oder seinem Bischofe das begehrte φιλότιμον (Ehren

nk) nicht zahlen konnte oder wollte, wurde als politischer Ver-
r in das Patriarchat abgeführt. Von da wurden die Ge-
nen in die unterirdischen Kerker des Bostendschi Baschi ge-
, die sie nur verließen, um in hellen Haufen in den Tod zu
Mitleidige Türken haben damals manchen unschuldigen
hen, wenn nicht der langwierigen Kerkerhaft, so doch dem
durch Henkershand entzogen, welchen die Oberhäupter der
n Kirche über die Proskribirten verhängt hatten. — Diese
liche, schaudervolle, furchtbare Zeit — schrecklich, schaudervoll
urchtbar sowohl für Türken als für Christen — hat die da-
e türkische Regierung ihrer Greuel zu entkleiden, in ihren
cken zu mäßigen gesucht, sobald sie selbst nur aus dem ersten
cken und dem unvermutheten Anstürmen der über ihre eigene
nz hereinbrechenden Gefahr herausgekommen war. Unsere
gen a) vom Fanar aber und ihre Helfershelfer in den Provinzen
n diese Zeit bis auf den heutigen Tag die Zeit, in der
Kirche stark geworden ist und betrachten sie bis jetzt
ine Art goldenes Zeitalter. Und in der That, für sie ist diese
eine Spenderin von unmäßig viel Geld gewesen"!
ag nun auch diese Schilderung die Farben hie und da etwas
aufgetragen haben, im Wesentlichen ist sie nach den Aussagen
unpartheiischen Beobachter des Zustandes der orthodoxen Kirche
r Türkei während unseres Jahrhunderts leider nur zu treu.
bloß die Berichte katholischer Convertiten oder anglo-ameri-
her Missionare, sondern auch die amtlichen Schreiben euro-
er Konsuln aus den verschiedensten Theilen des Landes, welche
Schreiber dieses ein Jahrzehent hindurch ab und zu zur Ein-
verstattet wurden, und die Correspondenzen der kirchenfreund-
n Zeitungen, die zu Athen und Konstantinopel erscheinen
ιών, ἡ Βυζαντίς, ἡ Ἀμάλθεια), stimmen darin überein,
ie von Zeit zu Zeit Züge der niedrigsten Habgier und äußer-
Willkür von den Machthabern der orientalischen Kirche meldeten
die durchaus mangelhafte Organisation derselben beklagten.

Η παναγιότης αὐτοῦ Se. Allheiligkeit ist der Titel des Patriarchen;
μακαριότης αὐτοῦ Se. Seligkeit der der anderen Patriarchen des Orients;
πανιερότης αὐτοῦ Se. Geweihtheit der der Bischöfe der heil. Synode.

Der unerträgliche Druck, welchen die orthodoxe, von der Pfo
anerkannte und mit weltlichen Waffen versehene Hierarchie auf d
ihr untergebene Volk ausübte, fand zunächst in denjenigen Land
theilen Abhülfe, die, unterstützt von den Sympathien der europ
schen Liberalen und der bald mehr bald minder ernstlich geleiste
Hilfe Frankreichs, Rußlands und Englands das ottomanische J
abschüttelten. Die griechische Revolution riß die seither zum Kön
reich Griechenland vereinigten Länder nicht bloß in staatlicher, s
dern auch in kirchlicher Beziehung von dem Regiment in Konstan
nopel los.

Zu den angesehensten Führern im Befreiungskampfe gehör Bischöfe, wie jener Germanos, welcher die Freiheitsfahne zuerst Patras aufsteckte, und Archimandriten wie Theoklitos Pharmaki bekleideten in der constituirenden Versammlung, welche zu Por tagte, sehr einflußreiche Aemter. Als nach dem Einschreiten d drei Schutzmächte die öffentlichen Verhältnisse durch das London Protokoll von 1832 einigermaßen geordnet und die Regentsch eingesetzt war, die im Namen König Otto's bis 1835 regier war die „Deklaration über die Unabhängigkeit d griechischen Kirche" eins der ersten und wichtigsten Gesetz welche dieselbe erließ a). Die beiden ersten Artikel dieses Gesetz lauteten wörtlich:

Otto von Gottes Gnaden, König von Griechenland.

Wir haben, nach dem einstimmigen Wunsche der hier versamme ten Metropoliten, Erzbischöfe und Bischöfe Unseres Reiches d Unabhängigkeit der griechischen Kirche auszusprechen und eine pe manente Synode anordnen zu wollen, sowie nach Vernehmung Un seres Gesammt-Ministeriums, beschlossen und beschließen wie folgt

Art. 1. Die orthodoxe, morgenländische, apostolische Kirche im Königreich Griechenland, indem sie geistig kein anderes Haupt al den Stifter des christlichen Glaubens, unseren Herrn und Heilan Jesum Christum anerkennet, hinsichtlich der Leitung und Verwaltung der Kirche aber den König von Griechenland zu ihrem Oberhaupt hat, ist frei und unabhängig von jeder anderen Gewalt, unbeschade

---

a) Vgl. die ἐφημερὶς τῆς κυβερνήσεως Nr. 23 $^{1}/_{13}$ Aug. 1833. Das Ge setz selbst datirt vom 23. Juli a. St. 1833.

nheit des Dogma, wie solches von allen orthodoxen morgen-
en Kirchen von jeher anerkannt worden ist.

2. Die höchste geistliche Gewalt ruht, unter der Oberhoheit
önigs, in den Händen einer permanenten heiligen Synode.
önig bezeichnet durch eine organische Verordnung das Staats-
rium, welches diese Oberhoheitsrechte auszuüben hat, und
die Synode in dieser Beziehung untergeordnet ist u. s. w.
Synode wurde aus fünf Mitgliedern zusammengesetzt, näm-
nigstens drei Metropoliten und zwei Presbyteren oder Hie-
chen, denen event. noch andere zwei, ebenfalls Presbyteren
ieromonachen zugesellt werden konnten. Die Ernennung ge-
urch die Staatsregierung. Ein Staatsprokurator hatte allen
gen der Synode beizuwohnen. In dessen Abwesenheit gefaßte
sse waren ungültig. In den inneren kirchlichen Angelegen-
handelte die Synode unabhängig von der weltlichen Gewalt.
sführung ihrer Beschlüsse bedurfte sie aber auch hiebei eines
der Staatsregierung. In Sachen von nicht rein geistlicher
war die Staatsgewalt berechtigt, nicht allein von den An-
gen der Synode Einsicht zu nehmen, sondern auch durch
Verordnungen dabei alles dasjenige zu hindern, was dem
chen Wohle nachtheilig sein konnte. In rein geistlichen Dingen
ie Synode die höchste Gerichtsbarkeit über die ganze Geist-
und, unter gewissen gesetzlichen Einschränkungen, auch über
aus; aber auch hier bedurften ihre Aussprüche zur Aus-
g des Placets der Staatsregierung. In weltlichen Dingen
die Geistlichkeit den weltlichen Civil- und Strafgerichten
ordnet. Die Korrespondenz der Synode mit auswärtigen
en und geistlichen Behörden — also auch mit dem
rchat von Konstantinopel — ging nur durch das zuständige
ministerium. Gegen Mißbrauch der geistlichen Gewalt konnte
n betreffenden Staatsministerio der landesfürstliche Schutz
fen und die Sache dann unter Zuziehung der Synode, die
ir dringliche Fälle auch suspendirt werden konnte, durch das
ministerium entschieden werden. Die Staatsregierung behielt
dlich das Recht vor, nicht nur durch Weisungen an die
e öffentliche Gebete und Dankfeste anzuordnen, sondern auch
königlichem Schutze allgemeine Kirchenversammlungen zu-

sammen zu berufen, wobei sie sich aber in das Dogma nicht ei
zumischen versprach.

Dieses Gesetz, das bis zum Jahre 1843 in völliger Gültigk
fortbestanden hat, verdankte hauptsächlich dem Minister von Maure
dem Urheber der griechischen Strafgesetzgebung und jedenfalls de
um Griechenland wohlverdientesten Gliede der Regentschaft, sei
Entstehung. Hätte König Otto nicht der in Griechenland so ve
haßten römisch-katholischen Confession zugehört, so würde dies
kirchliche Verfassungsgesetz, so starke Prärogative es auch d
Staatsgewalt vindicirt, eine große Wohlthat für die Kirche d
Königreichs gewesen sein. So fand aber das hierarchische Intere
der Geistlichkeit, dessen beredtester Verfechter der Archimandrit Oi
nomos wurde und mit dem sich der russische Einfluß verbünde
bald Mittel und Wege, die neue Kirchenverfassung als ein We
von Ketzern, welches die griechische Nationalkirche in ihren Wurze
untergrübe, bei dem Volke verhaßt und verdächtig zu machen.

Die unblutige Revolution des Jahres 1843, welche mehr no
als von Frankreich und England durch Rußlands damalige Agent
in Griechenland gefördert worden war, endete, keinesweges den E
wartungen des Kaisers Nicolaus von Rußland entsprechend, m
der Einführung einer konstitutionellen Staatsverfassung. Mit eine
solchen politischen Systeme ließ sich die Repristinirung mittelalterlic
hierarchischer Kircheneinrichtungen nicht vereinbaren. Doch wur
den Wünschen der Geistlichkeit und eines großen Theils des geg
die *Δυτικοὶ* (Katholiken) und *Διαμαρτυρούμενοι* (Protestanten
erbitterten oder doch mißtrauischen Volkes bei Ausarbeitung d
Verfassung im Jahre 1844 insofern Rechnung getragen, als ei
größere Selbstständigkeit den kirchlichen Behörden gegenüber de
Staate versprochen und eine geeignete Wiederanknüpfung der Be
ziehungen zwischen der Kirche des Königreichs Griechenland und de
andern orthodoxen orientalischen Kirchen in Aussicht gestellt wurd
Demgemäß drückt sich das Syntagma (die Constitution) vom Jahr
1844, welches bis heut zu Recht besteht, in seinem zweiten Artik
über die Stellung der Kirche des Königreichs in dogmatischer un
politischer Beziehung folgendermaßen aus a): „Die rechtgläubig

a) *Ἐφημερὶς τῆς κυβερνήσεως* 1844 vom 6/18. Februar.

e von Griechenland ist, obwohl sie als ihr geistliches Ober-
nur unsern Herrn Jesum Christum anerkennt, dogmatisch
mmer mit der Kirche von Konstantinopel und jeder anderen
verbunden, welche dieselben Dogmen besitzt, und hält wie
die heiligen Kanones der Apostel und Concile und die heiligen
tionen aufrecht. Aber sie ist von jeder anderen Kirche unab-
g in dem, was ihre Jurisdiktionsrechte anbetrifft und wird
eine bischöfliche heil. Synode administrirt". Dieser Fassung
erfassungs-Paragraphen gemäß, in welchem von der Oberauf-
oder gar Oberleitung der Kirche durch den Staat gar nichts
ist, wurde eine den kirchlichen Interessen gemäße Umar-
g des kirchlichen Verfassungsgesetzes besonders Seitens der
hen Partei gefordert und nach dem Tode des hochbegabten
ters Kollettis, der durch die französische Julidynastie gestützt
n-konstitutionellen Ideen in der Gesetzgebung Griechenlands
hst viel Geltung zu verschaffen suchte, von der Regierung zu-
Die heil. Synode, deren Präsident, der Metropolit von
, ein 90jähriger Greis, Neophytos, hauptsächlich unter dem
ß des Archimandriten und späteren Erzbischofs von Patras,
l Apostolides, eines in Deutschland freisinnig gebildeten, da-
aber ganz für die russischen Interessen gewonnenen Professors
heologie an der Universität zu Athen, handelte, setzte es durch,
as Ministerium Kriezis im Sommer 1850 unter Vermittelung
riechischen Gesandtschaft bei der Pforte Verhandlungen mit
kumenischen Patriarchat zu Konstantinopel wegen Anerkennung
nabhängigkeit der griechischen Kirche anknüpfte. Der damalige
rch Anthimos, selbst durch Rußlands Einfluß auf den Patri-
hron gestiegen, berief eine außerordentliche Synode von Erz-
en und Bischöfen, an der außer fünf in den Ruhestand ver-
Patriarchen von Konstantinopel der Patriarch von Jerusalem,
t Geronten und einige andere Bischöfe Theil nahmen. Diese
e a) ließ durch eine Commission, bestehend aus den Bischöfen

---

lle hieher gehörigen Aktenstücke wurden durch das Patriarchat selbst unter
n Titel: *Κώδηξ ἱερὸς περιέχων τὰ πρακτικὰ τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης
νόδου τῆς συγκροτηθείσης ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ τοῦ παναγιωτά-
υ οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Ἀνθίμου τοῦ Βυζαντίου περὶ τῆς ἐν*

Chrysanthos von Kreta, Samoïs von Mesembria und — letzter war dabei die Hauptperson — Konstantin Typaldos von Stau polis (Direktor des einzigen theologischen Seminars der orienta schen Kirche in der Türkei im Dreieinigkeitskloster auf der In Chalki im Marmara-Meer) eine Vorlage ausarbeiten, auf der Grund ein Vertrag mit der griechischen Regierung und der h Synode von Athen abgeschlossen und die neue hellenische Kirc ähnlich wie die russische, als orthodoxe Schwesterkirche durch Patriarchen des Orients anerkannt werden sollte. Dieser Entw wurde in der dritten Synodalsitzung vollkommen angenommen, dem sowohl die versammelte Geistlichkeit von Konstantinopel, die Abgeordneten der griechischen Regierung ihm zustimmten. Hi auf wurde die „Weihung und Heiligung“ (*καθαγίασις καὶ κα ιερωσις*) des Vertrages, der allen selbstständigen orthodoxen K chen — nämlich Alexandria, Jerusalem, Antiochia, dem koptisch Patriarchen, dem serbischen, moldauischen und walachischen Met politen, dem Patriarchen der in östreichischen Ländern lebenden nic unirten Griechen, welcher zu Carlowitz residirt, und besonders russischen Kirche — durch besondere Rundschreiben kund gemacht wur am Peter- und Paulstage 1850 in der Patriarchatskirche zu Ko stantinopel durch öffentliche Vorlesung, ermahnende Auslegung u darauf folgende Dankliturgie vollzogen.

Die einzelnen *ὅροι* (Festsetzungen, Paragraphen) dieses sog nannten „synodischen Vertrages“ (*ὁ τόμος ὁ συνοδικός*) si unseres Wissens noch nirgends in Deutschland publicirt und darı mögen sie hier erst in der Sprache des Originals b), sodann von uns versuchter deutscher Uebertragung Platz finden:

Ὅρος Α. Σύνοδος διαρκὴς συνισταμένη ἐξ Ἀρχιερέων προ καλουμένων ἀλληλοδιαδόχως κατὰ τὰ πρεσβεῖα τῆς χειρ τονίας πρόεδρον ἔχουσα τον κατὰ καιρὸν Μητροπολίτ Ἀθηνῶν καὶ ὀνομαζομένη ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τ Ἑλλάδος ἔσται ἡ ἐν Ἑλλάδι ἀνωτάτη Ἐκκλησιαστικὴ ἀρ διοικοῦσα τὰ τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τοὺς θείους καὶ ἱερο

Ἑλλάδι ὀρθοδόξου ἐκκλησίας. Ἐν ἔτει σωτηρίῳ αων΄. Ἰνδικτιῶνος Κατὰ μῆνα Ἰούνιον durch die Patriarchatsdruckerei 1851 veröffentlicht.

a) *Κώδηξ ἱερὸς* S. 22 ff.

νας ἐλευθέρως καὶ ἀκωλύτως ἀπὸ πάσης κοσμικῆς βάσεως.

e permanente Synode, zusammengesetzt aus Bischöfen, welche Empfang der Handauflegung successive in's Amt gerufen n, präsidirt durch den jedesmaligen Metropoliten von Athen en Namen „heilige Synode der Kirche von Griechenland" d, soll in Griechenland die oberste kirchliche Behörde sein und rchlichen Angelegenheiten nach den göttlichen und geweiheten es frei und unbehindert durch alle weltliche Einmischung ten.

ος Β. Ὁ Πρόεδρος ἀναγορευόμενος ὀφείλει ἐπιστέλ-τὰ ἀναγκαῖα Συνοδικὰ καὶ κοινωνικὰ γράμματα πρὸς ν Οἰκουμενικὸν καὶ πρὸς τοὺς λοιποὺς Πατρι- καθὼς καὶ οὗτοι ἀναγορευόμενοι τὸ αὐτὸ ποιήσουσιν.

genannte Vorsitzende ist verpflichtet, die nöthigen Synodal-onstigen) Schriften von gemeinsamer Bedeutung dem öku-hen, sowie den übrigen Patriarchen zuzuschicken, wie auch Genannten dasselbe thun werden.

ος Γ. Ἅπαντες οἱ ἐν Ἑλλάδι Μητροπολῖται καὶ Ἀρ-σκοποι ἐν ταῖς ἰδίαις παροικίαις ἱερουργοῦντες μνημο-σι τῆς ἱερᾶς Συνόδου· ὁ δὲ Πρόεδρος αὐτῆς ἱερουρ-νημονεύει πάσης Ἐπισκοπῆς Ὀρθοδόξων· ἐν δὲ τοῖς Διπτύχοις μνημονεύονται ὅ τε Οἰκουμενικὸς Πατρι- καὶ οἱ λοιποὶ τρεῖς κατὰ τάξιν καθὼς καὶ πᾶσα οπὴ Ὀρθοδόξων.

Metropoliten und Erzbischöfe erwähnen in ihren Parochieen liturgischen Fürbitte der heiligen Synode; der Vorsitzende en erwähnt in der liturgischen Fürbitte aller orthodoxen Bi- in den heiligen Diptychen [a]) aber wird (zuerst) des öku-hen Patriarchen, dann der anderen drei nach der Ordnung sodann) aller orthodoxen Bischöfe Erwähnung gethan.

ος Δ. Ἡ ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῶν Ἑλλήνων οσι τὰς πρὸς χειροτονίαν Ἀρχιερέων ἀπαιτουμένας κα-ὰς ἐκδόσεις.

---

ie heiligen Diptychen sind bekanntlich die von den Kirchenhäuptern zu egiun des griechischen Kirchenjahres (1. September) zu erlassenden offi-ellen Beglückwünschungsschreiben.

Die heilige Synode der griechischen Kirche erläßt die kanonische Feststellungen hinsichtlich der Bischofswahl.

Ὅρος Ε. Ὁσάκις ἡ ἐν Ἑλλάδι Ἐκκλησία χρήζει ἁγίο Μύρου ἡ ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ζητ σει τοῦτο παρὰ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγίας τοῦ Χρ στοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας.

So oft die griechische Kirche heiliges Salböl a) braucht, so su die heilige Synode der griechischen Kirche dasselbe bei der heilig Großkirche Christi in Konstantinopel nach.

Ὅρος ΣΤ. Τὰ πρὸς τὴν ἐσωτερικὴν Ἐκκλησίας διοίκησ ἀφορῶντα, οἷα φερ' εἰπεῖν, τὰ περὶ ἐκλογῆς καὶ χειροτ νίας Ἀρχιερέων, περὶ ἀριθμοῦ αὐτῶν καὶ ὀνομασίας τ θρόνων αὐτῶν, περὶ χειροτονίας Ἱερέων καὶ Ἱεροδιακόνω περὶ γάμου καὶ διαζυγίου, περὶ διοικήσεως Μοναστηρίω περὶ εὐταξίας καὶ ἐκπαιδεύσεως τοῦ ἱεροῦ Κλήρου, πε τοῦ κηρύγματος τοῦ θείου λόγου, περὶ ἀποδοκιμασίας ἀν θρησκευτικῶν βιβλίων, ταῦτα πάντα καὶ τὰ τοιαῦτα καν νισθήσονται παρὰ τῆς ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἑλλάδος διὰ Συνοδ κῆς πράξεως μὴ ἀντιβαινούσης τὸ παράπαν τοῖς ἱεροῖς Κανό τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν Συνόδων καὶ τοῖς πατροπαραδότοις ἐθίμο καὶ ταῖς διατυπώσεσι τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησία

Die die innere Kirchenverwaltung betreffenden Anordnungen, w z. B. über die Wahl und Weihung der Erzpriester (Bischöfe über deren Anzahl und die Benennung ihrer Sitze, über die Wa der Priester und Diakonen, über Ehe und Ehescheidung, über Ve waltung der Klöster, über Disciplin und Ausbildung des heilig Klerus, über die Predigt des göttlichen Worts, über Censur d irreligiösen Bücher, — dies und Aehnliches wird durch die heili Synode Griechenlands mittelst synodaler Verhandlung, welche i keiner Weise den heiligen Kanones der heiligen und geweihten Syn den und den traditionellen Sitten, sowie den Verordnungen der rechtglä bigen morgenländischen Kirche zuwiderlaufen soll, kirchlich festgestell

a) Das heilige Μῦρον oder Salböl, welches vom Patriarchen aus 40 ve schiedenen Ingredienzien bereitet wird, kommt nicht bloß bei der Kirc weihung, sondern bei allen sakramentlichen Handlungen mit Ausnahm der Buße, des heiligen Abendmahls und der Eheschließung in Anwendun Vgl. Heineccius, a. a. O. II, 263 ff.

ος Ζ. Ἐν τοῖς συμπίπτουσιν Ἐκκλησιαστικοῖς πράγ-, ἅτινα δέονται συσκέψεως καὶ συμπράξεως πρὸς τονα οἰκονομίαν καὶ στηριγμὸν τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλη-ἡ μὲν ἐν Ἑλλάδι ἱερὰ Σύνοδος ἀναφέρεται πρός τε Οἰκουμενικὸν Πατριάρχην καὶ τὴν περὶ αὐτὸν ἱερὰν ον· ὁ δὲ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης μετὰ τῆς περὶ ἁγίας καὶ ἱερᾶς Συνόδου παρέχει προθύμως τὴν ῦ σύμπραξιν ἀνακοινῶν τὰ δέοντα πρὸς τὴν ἐν Ἑλ-ἱερὰν Σύνοδον.

denjenigen sich ereignenden kirchlichen Vorfällen, welche be-besserer Verwaltung und Stützung der orthodoxen Kirche des hs und der Mitbethätigung begehren, wendet sich die heilige e Griechenlands an den ökumenischen Patriarchen und die versammelte heilige Synode. Der ökumenische Patriarch it seiner heiligen und geweiheten Synode erbietet sich gern itbethätigung, indem er der heiligen Synode Griechenlands öthige mittheilt.

n sieht leicht, daß nach den Bestimmungen dieses Τόμος loß die Mitwirkung, sondern selbst die Oberaufsicht des s über die Kirche in Griechenland gänzlich aufhören; daß „unabhängig“ von Konstantinopel anerkannte Kirche in wesentlichen Stücken dem Patriarchat von Konstantinopel nicht nen Ehrenvorrang lassen, sondern sich auch in direkte Ab-eit von ihm versetzen sollte; daß die von 1833—1850 be-e kirchliche Ordnung des hellenischen Königreichs als nicht ht bestanden gänzlich ignorirt wurde und daß namentlich der Paragraph dieses kirchlichen Vertrages der Kirche von Kon-pel einen großen Spielraum für ihre Einwirkung auf die che Kirche wiedereröffnete.

Vertrag war publicirt; die offiziellen Vertreter des griechi-Ministerii und der griechischen Kirche hatten ihm ihre Zu-ng gegeben. Die russenfreundliche, hierarchische Partei in nland sowohl wie in der Türkei jubelte. — Doch sie ju-n früh. Das konstantinopolitanische Patriarchat hatte über-oder doch nicht berücksichtigt, daß nach den Bestimmungen riechischen Verfassung von 1844 kein Gesetz innerhalb der n des hellenischen Königreichs publizirt werden durfte oder

darf, bevor es nicht die Zustimmung beider Kammern erlangt ha
Die γερουσία (erste Kammer) war zwar zu dieser Zustimmun
bereit. Aber in der βουλή (zweite Kammer) fiel das Gesetz, nach
dem Theoklitos Pharmakidis in seiner mit großer Sachkenntni
und wahrhaft vernichtender Schärfe geschriebenen Kritik des synodische
Tomos a) bewiesen hatte, daß derselbe, den alten Kanones zuw
der, die hellenische Kirche in eine mit Mühe überwundene Abhän
gigkeit von Konstantinopel zurückversetze und den nothwendigen Rech
ten des Staates die äußerste Beeinträchtigung drohe.

Die Folge dieser Entscheidung der Frage durch die Volksver
tretung war, daß der Tomos eine todtgeborene Frucht blieb un
zwar die Anerkennung der hellenischen Kirche durch die Patriarchat
kirche von Konstantinopel nicht wieder revocirt, ihr aber auch i
kirchlichen Leben keine weitere Folge gegeben wurde. Das Chrysa
wird nicht in Konstantinopel erbeten, wenn griechische Kirchen e
brauchen; die Diptychen der hellenischen Synode geben nicht de
Patriarchen von Constantinopel den ersten Ehrenplatz, eine Commu
nikation der hellenischen Kirche mit der zu Konstantinopel vollzie
sich, wie zu den Zeiten der bairischen Regentschaft, auch heute vo
Athen aus nur durch Vermittelung der griechischen Regierung. D
Rechte und Pflichten der heil. Synode dagegen wurden allerding
im Jahre 1852 (Monat Juni) den Wünschen der Kirche und de
Volkes gemäßer geordnet, als dies im Jahre 1833 der Fall ge
wesen war. Man vergleiche, um den Unterschied der kirchliche
Gesetzgebung von 1852 von der des Jahres 1833 zu erkenne
nur die ersten Paragraphen der loi constitutive du saint Synod
de la Grèce vom Ende Juni 1852 mit den Anfangsparagraphe
des Gesetzes vom 23. Juli 1833, die wir oben mitgetheilt haben
Es heißt hier Namens des Königs b):

---

a) Diese Kritik erschien anonym unter dem Titel Ὁ συνοδικὸς τόμος ἢ πε[ρὶ]
ἀληθείας. Ἐν Ἀθήναις 1852. Sie machte schon durch ihre mehr al[s]
freimüthige Sprache das größte Aufsehen. Die drei Gegenschriften de[s]
T. A. Μαυροκορδάτος περὶ τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Athen 1852, g[e]
wannen wenig Beifall bei den Gebildeten.

b) Vgl. das Journal Courrier d'Athènes 1852 Nr. 260. Seit 184
wurden die griechischen Regierungserlasse griechisch und französisch publicir

D'accord avec la Chambre et le Sénat, Nous avons arrêté et ordonnons comme suit:

1) L'Eglise indépendante orthodoxe de Grèce, membre de l'Eglise une sainte catholique et apostolique de l'universalité des fidèles orthodoxes est formée de tous les habitans du royaume croyant en Jésus-Christ, reconnaissant les saints symboles de la foi et professant tout ce que professe la sainte Eglise chrétienne orthodoxe Orientale, dont le chef est notre Dieu et Seigneur Jésus-Christ. Elle est spirituellement gouvernée par des prélats canoniques et maintient exactement ainsi que toutes les autres Eglises chrétiennes du même rit les saints canons apostoliques et synodiques et les saintes traditions.

2) L'autorité ecclésiastique supérieure du royaume est un Synode permanent, qui porte le nom »Saint Synode de l'Eglise de Grèce«. Il réside toujours dans la capitale du royaume et a un sceau particulier au milieu duquel est gravé le signe de la croix et autour les mots »Saint Synode de l'Eglise de Grèce«.

3) Le St. Synode est composé de cinq membres égaux, choisis parmi les évêques du royaume ayant des sièges épiscopaux, dont l'un est président et les quatre autres sont membres assesseurs. Le président est toujours l'archevêque métropolitain de la capitale du royaume, les assesseurs sont appelés successivement par le gouvernement, suivant l'ordre d'ancienneté de la prélature. Chacun conserve dans les séances l'ordre correspondant à son grade etc.

Es war also durch die neue Gesetzgebung die heil. Synode aus einer Behörde, die ähnlich den Landeskonsistorien protestantischer Kirchen durch den Landesfürsten ihre Zusammensetzung und Vollmacht empfing, ein ständiger Kirchenkörper geworden, dessen Mitglieder die Bischöfe des Landes nach Ancienneität ihrer Stellung werden und dessen Präsident der jedesmalige Metropolit von Athen bleibt. Die Regierung behielt nur das Recht von den jährlich wechselnden Beisitzern der Synode je zwei für eine fernere Jahresfrist in der Synode zurückzuhalten. Auch bewahrte sich die Regierung das Recht, alle Berathungen der Synode durch einen Com-

missar ihrer Wahl zu überwachen, der zwar keine mitbeschließen oder auch nur mitberathende Stimme besitzt, aber allen Akten u Beschlüssen der Synode durch seine Unterschrift erst gesetzli Gültigkeit verleiht. Der Eid, der bis dahin den Geistlichen v geschrieben war und der wegen seiner nicht specifisch kirchlic Fassung vielerlei Anstoß bei dem Klerus erregt hatte, wurde eine einfache Erklärung auf geistliche Amtsehre („ich erkläre a meine bischöfliche, priesterliche u. s. w. Würde") reduzirt, den Gei lichen größere Einwirkung auf die Ehescheidung und die Handhabu des Eherechts überhaupt eingeräumt, im Uebrigen aber die wo durchdachten Bestimmungen des Gesetzes von 1833 und nament die Unterscheidung, die dasselbe zwischen den rein geistlichen An legenheiten macht, die ausschließlich, und den gemischten, die th weis von der Autorität der Synode abhängen sollten, beibehalte

Dieses, die Verfassung der hellenischen Kirche in den Hau punkten regelnde, Gesetz wurde hinsichtlich der Bestimmungen ü die Wahl und den Wirkungskreis der Bischöfe und der Ordinati und Beaufsichtigung des niederen Klerus durch ein sich ihm ge anschließendes organisches Dekret der Regierung aus dem Mo Juli 1852 ergänzt, welches auch die Zahl und die Namen Erzbisthümer und Bisthümer für das Königreich feststellte. Hi nach bilden der Metropolit von Attika und außer ihm 23 B thumsinhaber, nämlich 10 Erzbischöfe und 13 Bischöfe, die h Geistlichkeit des hellenischen Königreichs, der Metropolit empfä ein Staatsgehalt von 6000 Drachmen (1500 Thlr. preuß. Cou jährlich, der Erzbischof 5000, der Bischof 4000 Drachmen; auß dem eine geringe Vergütung für die Sitzungszeit der heil. Syn und die aus dem Vollzuge geistlicher Amtshandlungen oder Ausfertigung von Heirathserlaubnissen, Scheidebriefen und dergleic fließenden gesetzlichen Sporteln. — So ist Griechenland jedenfa dasjenige Land, dem der persönliche Unterhalt der Geistlichkeit v hältnißmäßig am wenigsten kostet.

(Schluß folgt.)

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Eine Conjectur

den Ursprung der reineren Religionsbegriffe in den homerischen Gesängen.

Von

D. Friedrich Köster.

---

em sinnigen und aufmerksamen Leser der Ilias und der wären nicht die seltsamen Widersprüche aufgefallen, er Dichter das Wesen und Wirken seiner Götter schildert? Nägelsbach in der trefflichen Schrift über die homerische ie, Nürnberg 1840, hat darauf hingewiesen. Jene Götter rmenschliche Wesen, aber an Gestalt und Kraft den Menr mäßig überlegen: nur ein paar Mal werden sie, nach scher Anschauung, als gigantische Naturen geschildert (Il. Nägelsb. Seite 14). Sie wirken in die Ferne, aber nur nen Fällen und in beschränkter Weise (daselbst Seite 16). en zugeschriebene Allwissenheit und Allmacht ist eine bloß , vorübergehende (S. 18): sie können z. B. den Naturbeschleunigen, den Menschen tödten und wieder beleben (S. lein sie stehen dabei unter dem Einflusse der Ate, der GötBethörung (S. 68), und theilweise unter dem Gesetze des (der Moira, S. 126). Sie sind gut und gerecht, aber einzelnen Fällen: in anderen verführen sie den Menschen und stürzen ihn durch Unthaten in's Unglück (S. 31); söhnbar und doch neidisch (S. 35); selig und sorgenlos ις, Il. 24, 526), und doch allen menschlichen Leidenschaften

unterworfen (S. 29). Durch die Unsterblichkeit allein unterschei
sie sich scharf von den Menschen; allein diese beruht nicht in ihr
Wesen, sondern in dem Genusse der Ambrosia (S. 38). Und w
sollen wir vollends von jenen argen Scandalen sagen, wodurch
Dichter die Götter tief unter den Menschen herabwürdigt? Hor
preiset die jungfräuliche Schamhaftigkeit der Nausikaa, und schil
doch mit Behagen das schamlose Zusammenliegen des Ares
der Aphrodite im Angesichte aller Götter. Er stellt in der Pe
lope ein Muster der Heiligkeit der Ehe auf, und profanirt d
diese Heiligkeit durch die Scene zwischen Zeus und Here auf d
Berge Ida. Er tadelt ein pöbelhaftes Schelten unter Mensch
und läßt doch die Götter und Göttinnen in den stärksten A
drücken auf einander schimpfen. Man hat zwar von Plato an
auf Heraclides Ponticus diese und ähnliche Scenen als eine bewu
Symbolik zur Andeutung von Natur-Ereignissen gedeutet; al
solche Deutung ist ganz willkürlich, und der Dichter selbst verr
nichts davon. Nägelsbach Seite 11 erklärt diese Widersprüche d
aus, daß die homerische Theologie Gott nach dem Bilde des M
schen schaffe, also nicht vermöge, so sehr sie darnach strebt,
Schranken der menschlichen Natur zu durchbrechen. „Die Göt
sagt er Seite 72, waren ursprünglich Naturmächte, wurden a
allmählich zu Personen gestaltet, als ein tyrannisches Geschlecht,
seine Geschichte hat in Sturz und Sieg. Daher (S. 49) grei
sie wohl zuweilen wunderbar in die Leitung der menschlichen Di
ein, aber nicht nach planmäßiger Providenz; und kühne Mensc
können ihnen sogar Widerstand leisten." Hiermit wird allerdi
die menschliche Denk- und Handlungsweise der Götter erklärt, a
unbegreiflich bleibt es, wie solche craß anthropopathische Vorstellun
und jene unwürdigen Geschichten sich mit dem sonst ausgesproche
reineren, sittlichen Gottesbegriffe in Einem Bewußtsein eini
konnten.

Es liegt auf der Hand, daß im Homer zweierlei religi
Standpunkte, oder, wenn man so will, Religions-Syste
neben einander hergehen, ein roheres, volksthümliches, wie es
Dichter bei seinen Landsleuten vorfand, und ein edleres, ausländ
sches, welches er absichtlich einflocht, um seine Griechen allmäh

merklich dazu zu erziehen. Auch Nägelsbach (in der Ein-
) behauptet einen theils pelasgischen, nationalen, theils orien-
n, also fremden Ursprung der homerischen Religion; indessen
diese allgemeine Behauptung nicht im Einzelnen verfolgt.
em pelasgischen Urstamme der Griechen werden herzuleiten
e Vorstellungen der Götter als bloßer Naturkräfte, Luft und
Feuer und Wasser, Leben und Tod u. s. w., woraus später-
rsonen wurden, eine aristokratische Familie, mit übermensch-
Kräften, aber zugleich mit allen menschlichen Leidenschaften
attet; und hieher gehört der Kampf der olympischen Götter
die Titanen und Giganten. Aber Homer hatte auf seinen
würdigere Vorstellungen eingesammelt, wonach die Götter
nliche und sittliche Wesen sind, die die menschlichen Schicksale
Weisheit und Gerechtigkeit beherrschen. Hierauf führt schon
stand, daß er die altnationalen Götter fast immer *οἱ θεοὶ*
em Artikel nennt, während er mit dem bloßen *θεοὶ* oder
Götter im edleren Sinne, gleichsam das Göttliche, die Gott-
abstracto bezeichnet. Vergl. Il. 4, 1 mit Od. 1, 32.
kann Alles und giebt Jedem, was Er will, *θεοὶ* wissen
Od. 4, 397 und können Alles, Il. 19, 90. Ihre Vor-
bestimmt die Schicksale, Od. 9, 592, und regiert mit Weis-
e Pläne und Unternehmungen der Menschen, Il. 16, 688.
en muß man beten; denn der Götter bedürfen alle Menschen,
. 48. Sie muß man fürchten und ihren Geboten Folge
Sünde und die Quelle aller Sünden ist die sich gegen die
überhebende Selbstsucht (*ὕβρις*, Nägelsbach S. 274). Man
ogar (Nägelsb. S. 100 u. 108) in Zeus, dem Vater der
und Menschen, eine Annäherung zum Monotheismus er-
, und in der öfter hervorgehobenen Verbindung der drei
Götter: Zeus, der mächtige, Apollon, der offenbarende, Athene,
eisheit, einen trinitarischen Anklang. Freilich treten in dieser
gie noch große Unvollkommenheiten hervor: Homer weiß
von Liebe der Götter zu den Menschen, oder der Menschen
n Göttern, nichts von Ergebung in den göttlichen Willen,
on allgemeiner Menschenliebe: die Sünde ist das Schädliche,
aber ein inneres Verderben; von Sündenvergebung als einer

innern Gewißheit, oder von dem: Gehorsam ist besser denn Opfe findet sich keine Spur (Nägelsb. S. 183). Aber konnte Dies auch anders sein, da ja der Dichter neben jenen reineren Begriff den sinnlich-unsittlichen Polytheismus noch stehen ließ und steh lassen mußte?

Von selbst drängt sich nun die Frage auf: woher wohl Hom solche bessere Religions-Lehren empfangen haben möge? Denn a sich selbst konnte er ja nicht schöpfen, was in keines Menschen Si gekommen, sondern durch göttliche Offenbarung kund geworden i Erinnern wir uns aber, daß von den Zeiten des Phönizier Kadm an die Griechen unter orientalischem Einflusse gestanden und a dem Orient ihre erste Fortbildung empfangen haben; wie de auch späterhin die Begründer einer reineren Religions- und Sitte lehre, Pythagoras, Solon und Plato, sicheren Nachrichten zufol dieselbe von dort holten. An welches Land im Orient sollen n hier nun vorzugsweise denken? Die Phönizier mit ihrem w lüstigen Baal-, Astarte- und Thammuz-Dienste haben erst in d späteren, ausgearteten Zeiten bei den Griechen Eingang gefunde Viele Spuren weisen auf Aegypten hin; und gewiß haben je großen Stämme dort mancherlei nützliche Künste und Wissenschafte namentlich Geometrie und Astronomie kennen gelernt. Aber d ägyptische Volksreligion mit ihrem Thierdienst und ihren grotesk Göttergestalten konnte dem angeborenen Schönheitssinne der Griech unmöglich zusagen, und auch die Geheimlehre der ägyptischen Prieste kaste, eine dualistische Naturphilosophie, eignete sich, ihres specul tiven Charakters wegen, nicht zu einer Verbesserung des griechisch Volksglaubens. Und Dasselbige gilt von der Magier-Weisheit d Assyrer und Babylonier und der aus ihnen hervorgegangenen Med Perser. So werden wir auf das Volk Israel geführt, welche durch göttliche Offenbarung eine einfache Volksreligion in dem wel beglückenden sittlichen Monotheismus gegeben war. Aber wo finde wir die Brücke, auf welcher die Weisheit suchenden Grieche (1 Kor. 1, 22) zu dem Religionsglauben der Hebräer hätten g langen können? Waren doch die letzteren, als ein verachtetes, ver hältnißmäßig kleines Volk, selbst dem griechischen Geschichtschreibe zu der Zeit der Perserkriege, Herodot, nicht einmal dem Name

ekannt, und wurde doch ihre Gotteslehre noch in der römi-
Kaiserzeit von Juvenal verspottet mit den Worten: nil praeter
et coeli numen adorant! Dennoch läßt sich ein indirecter
nachweisen, auf welchem gerade zu den Zeiten Homers ver-
Lichtstrahlen aus der dem Volke Israel gewordenen Offen-
nach Hellas dringen konnten. Homer ist bekanntlich voll
m blühenden Handelsverkehr der Phönizier mit den grie-
Küstenstädten. Vergl. meine Erläuterungen der heiligen
aus den Klassikern, Kiel, 1833, Seite 150 ff. Nun nehme
nzu, daß Jonien, die Geburtsstätte der homerischen Gesänge
ten Testamente Javan benannt) von Palästina gar nicht weit
lag, und daß diese Gesänge ungefähr in die Blüthezeit des
hen Volkes unter David und Salomo fallen; man beachte
daß tyrische Künstler den Tempel Salomo's zu Jerusalem
halfen, 1 Kön. 5, so wie, daß israelitische Seeleute in Ge-
aft mit den phönizischen große Seefahrten nach Ophir und
sch unternahmen, 1 Kön. 9, 27. Ich erinnere nur an
n, der an der Anfurt des Meeres und der Schiffe wohnte,
ei Sidon, 1 Mos. 49, 15. Sollte es da nicht möglich, ja
heinlich sein, daß Israeliten oder Phönizier den neugierigen
en Manches über die Religion der Hebräer mitgetheilt hätten?
. 5, 15 erklärt der syrische Feldherr Naeman, daß kein Gott
allen Landen, außer in Israel. Konnten solche monotheistische
tnisse nicht auch sonst laut werden? Homer kennt ja die
er und den Namen des Jordan (Ἰάρδανος); und in dem
der Eremer (Od. 4, 83 f.), welches er in die Mitte zwi-
Aegypten und Phönizien stellt, scheinen die drei semitischen
tämme, Eber, Arab, und Aram, zusammengefaßt zu sein.
die Erläuterungen, Seite 142 f. Auch der fleißige Tob.
r in seinem Systema theologiae gentilis purioris, Basil
cap. 1, § 5 findet die Annahme begründet, daß die Griechen
bessere Vorstellungen von Gott aus dem alten Testamente ge-
hätten, weniger unmittelbar, als aus irgend einem Verkehr
n Juden.

rnach scheint der Hergang etwa folgender gewesen zu sein.
Sänger der Ilias und der Odyssee — wir nehmen Einen

an, sofern Sprache, Sitten und Lebensansichten in beiden Gesä
gen gleich sind — fand bei seinem Volke eine von Haus aus se
unvollkommene Religion vor, die pelasgische, in welcher die G
ter, ursprünglich bloße Naturkräfte, verwandelt waren in ein
rannisches Adelsgeschlecht, das auf dem Gipfel des Olympos hau
und herrschte. Der weise Mann benutzte daher, was er auf s
nen Reisen durch hebräische oder phönizische Schiffer und Ka
leute über die Religionslehre der Israeliten von Einem überweltlich
allmächtigen und allein guten Gotte und dessen Offenbarungen
hört hatte, um seine Stammesgenossen unter der Hülle der her
schen Volkssage stillschweigend und unmerklich zum Besseren her
zubilden. Dies konnte jedoch nur so geschehen, daß er die Vol
Mythologie des herrschenden Polytheismus neben den Sprüch
voll echter Religiosität stehen ließ; denn ohne die erstere würde
(wie später Sokrates) für einen Atheisten gegolten haben; von d
letzteren aber durfte er erwarten, daß sie sich allmählich Bahn m
chen würden. Er pflanzte ein ethisches Princip in das bl
physische des griechischen Volksglaubens. Besonders in der Od
see, welche das Familienleben schildert, finden sich schöne Au
drücke wahrer Frömmigkeit (Nägelsb. Seite 50). So Od. 1
46: „mögen die Götter Euch allerlei Trefflichkeit (ἀρετὴν) sch
fen". 23, 12: „die Götter können den Weisen zum Thoren m
chen, und umgekehrt". 24, 351: „daß die Götter noch walt
beweist der Untergang der Frevler". Od. 3, 375: „ein Jün
ling, den die Götter geleiten, kann nicht böse werden". Od. 1
140: „der Reiche werde nicht übermüthig, sondern genieße
Stille die Gaben der Götter". Daß Homer die Quelle sein
Wahrheit nicht nannte, hatte guten Grund, weil er dieselbe u
merklich einführen wollte; und dadurch erklärt es sich auch, wo
er bei der Nachwelt den Ehrennamen des σοφὸς und θεῖος ἀ
δὸς erlangt hat; wie denn seine Gedichte ein religiöses Volksbu
gleichsam die Bibel der Griechen geworden sind. Aber in den fo
genden Jahrhunderten wurden die von ihm ausgestreueten Same
körner der Wahrheit immer wieder von dem Volks-Aberglaub
überwuchert; und nur die Weisesten der Nation, ein Pythagor
und Sokrates, Pindar und Sophokles, Plato und Aristotel

n sie aufrecht zu erhalten. Ob nicht auch Plato die hebräi-
Gotteslehre gekannt hat? Der Pythagoreer Numenius (nach
ens Alex. Strom. I. S. 251) nannte ihn „den attisch reden-
Moses“ (*M.* ἀττικίζων).

s nun die Zeit erfüllt war, erschien der Sohn Gottes auf
und offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger verkün-
den reinen Gottesglauben aller Creatur, zum Zeugniß, daß
emeingut der ganzen Menschheit werden solle. So ging die
agung in Erfüllung Jes. 66, 19: „Jehova wird, wie zu
n Völkern, so auch zu Javan Boten senden, daß sie seine
unter den Heiden verkündigen“. Und darum freuete sich der
als er erfuhr, daß die Griechen ihn zu sehen begehrten,
12, 20. Auch der große Heidenapostel predigte den Athe-
den von ihnen verehrten unbekannten Gott als den
fer Himmels und der Erde, der seinen Sohn zur Beseli-
der Menschen gesandt habe, Ap. Gesch. 17, 23. Es gab
uch in dem ganz entarteten Heidenthume Anknüpfungspunkte
ie göttliche Heilslehre, und solche Anknüpfungspunkte finden
hon im Homer; daher man sagen darf: Gott selbst habe
hellen Geist zu dem großen Gedanken angeregt, der reinen
lehre in Hellas Bahn zu machen.

ist, wie die Ueberschrift sagt, eine Conjectur, welche
fgestellt habe. Aber einen stricten Beweis für ein so ver-
es göttliches Walten wird auch Niemand verlangen; genug,
man der Conjectur, nach den vorliegenden Verhältnissen,
scheinlichkeit zugesteht. Die Bestimmung des Christenthums
Religion der ganzen Menschheit tritt dadurch in ein helle-
icht.

2.

Plotin und seine Enneaden,

nebst einer Uebersetzung des 9. Kapitels der 2. Enneade als Probe einer Uebersetzung der gesammten Enneaden Plotin's

von

Pastor C. A. Valentiner, jetzt Privatlehrer
in Hamburg.

Der Verfasser dieser Abhandlung hat sich mit dem Plotin vi beschäftigt, und glaubt von sich sagen zu dürfen: wie dieser tie Forscher ein Zweig gewesen, dessen Stamm und Lebensbaum i Plato wurzelt, so bin ich meines Theils durch den Stamm i diesen Absenker hinübergeleitet worden. Die mannigfachen Ankl gen, daß die reine Natur und das gesunde Geistesleben sein großen Meisters hier durchgehends vermißt werde, vermag wo kein Verehrer Plotins als unbegründet zurückzuweisen. Denno horchten wir gern, wenn Stimmen von Bedeutung zur Anerke nung und zum Lobe dieses platonischen Mannes laut wurden, u wollen es nicht verhehlen, daß wir darin die Sprache unser eigenen Herzens vernahmen. So, wenn Baumgarten-Crusius i Jena, dieser große Kenner alter und neuer Weisheitslehren, in d Einleitung zur neuen jenaer Literaturzeitung das Urtheil aussprac es sei keine spätere Philosophie, was die Tiefe der Forschung a betrifft, über den Plotin hinausgekommen; und wenn in der Rea Encyclopädie von Pauli und Walz V, 2 p. 1716 und 1766 g sagt wird: „Plotins Philosophie war der letzte und kühnste Ve such des griechischen Geistes, das Räthsel der Welt und des D seins zu lösen. Indem sie gewissermaßen über das Denken hi wegging und in ganz neuer Weise eine reinere Quelle der Wah heit in dem begeisterten Schauen der Gottheit fand, öffnete s der Schwärmerei eine weite Thür, und ist in diesem Sinne selb von ihren Anhängern mißverstanden worden: aber indem sie bi in die Tiefen des Geistes vordrang, wo das menschliche Bewußt

h zum Gottesbewußtsein erweitert, und in dem Lichte die-
ttesbewußtseins, das sich auf das Engste an das Schöne,
Tugend und an das vernünftige Denken anknüpfte, Natur
enschenleben betrachten lehrte, eröffnete sie dem denkenden
eine bis dahin in der abendländischen Welt noch nie betretene
und deutete prophetisch auf die christliche Philosophie hin,
öchste Fragen sie anticipirte und in ihrer Weise zuweilen
isch, oft in den Schranken der alten Welt befangen, aber
iefsinnig und geistvoll und zu reinerer Auffassung empor-
, zu beantworten gesucht hat.
Fäden der altgriechischen Philosophie, der *νοῦς* des Anaxa-
das in sich beschlossene Sein des Parmenides und die
lreinheit der Pythagoreer; dann die Ideen des Guten bei
s und Plato; die unbewegt alle Dinge bewegende Vernunft
stoteles, und die göttliche Natur der Stoiker liefen in der
ie Plotins zusammen, wo sie in der göttlichen Dreiheit:
θόν, *νοῦς* und *ψυχὴ τοῦ παντὸς* erscheinen, worunter
omente und wirkende Kräfte zu denken sind."
nd dies wie uns dünkt gewichtige Urtheile, die aber in der
emlich einsam dastehen, denn im Ganzen ist dieser Schrift-
einem wahren Gehalte nach wenig erkannt und anerkannt,
enn auch für die Herstellung eines richtigen Textes seiner
is auf die neueste Zeit sehr wenig geschehen ist. Die vier
usgaben von Marsilius Ficinus, Florenz 1492 und 1540,
559 und 1580, die letzteren mit der lateinischen Ueber-
Ficins, sind in hohem Grade uncorrect. Die von Creu-
rgte Ausgabe (Oxford 1835) ist sehr theuer, wie er spä-
den Verleger der noch von ihm selber veranlaßten pariser
von 1855 schrieb: propemodum iis tantum parabilia,
o Britannico abundant. Dieser letzte Abdruck, der den
r Oxforder Ausgabe nach sorgfältiger Correctur wieder-
t bei der nachstehenden Uebersetzung benutzt worden.
wünschten durch die hier mitgetheilte Probe aus den Enneaden
merksamkeit wissenschaftlicher Männer, besonders der Theo-
dem Plotinus zuzuwenden, und haben in dieser Absicht eben
en die Gnostiker gerichtete Capitel ausgewählt, unter wel-

chem Namen durchgehends die Christen zu verstehen sind. Ma
darf nämlich nicht außer Acht lassen, daß dem Plotin die Religio
des Evangeliums nur durch die Secten, besonders aus dem Gnost
cismus, bekannt gewesen ist. Großentheils haben wir es wohl hierau
zu erklären, daß Plotin nicht, wie sein Lehrer Ammonius Sakka
zum Christenthum übertrat, welcher nachher freilich wieder zu
Heidenthum abfiel a).

Origenes, ein Mitschüler des Plotin, ist später ein eifrig
Bekenner des Christenglaubens geworden, daher man ihn nicht se
ten mit dem gleichzeitigen berühmten Kirchenvater dieses Namen
verwechselt hat b).

Die hohe Wichtigkeit dieses Abschnittes ist besonders von Nea
der erkannt worden, in seinem Aufsatz: über die welthistorisc
Bedeutung des neunten Buchs in der zweiten Enneade Plotin
in den Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaft
vom Jahre 1843 S. 299 ff. Wenn dieser tiefe Kenner all
gnostischen Systeme der Ansicht ist: Plotin bekämpfe die Gnostik
theilweise zwar in dem was ihnen eigen und eigenthümlich s
ganz besonders die Valentinianer, nach deren Lehre Gott dem Ae
Sophia die Idee der Weltbildung eingegeben hatte; zugleich stre
er aber auch gegen Lehren, die in der Gnosis zu den Eigenthün
keiten des christlichen Standpunktes gehören, so kommt dies do
am Ende darauf hinaus, daß Plotin wohl nur die Gnostiker, u
nicht das reine Christenthum gekannt hat. Im Ganzen führt N
ander die Ausstellungen Plotins an den Gnostikern treffend a
die drei Punkte zurück: 1) daß sie die Mittelwesen zwischen G
und der Welt so sehr vervielfältigten, 2) daß sie nicht nachha
tig genug die sittlichen Momente hervorheben, und 3) daß sie vo
dem Wesen und der Bedeutung der irdischen Welt eine zu gerin
Meinung hegen c). Zuweilen will es uns so scheinen, als wen

---

a) Nach anderen Berichten ist Ammonius ursprünglich Christ gewesen.

b) Das Unrichtige dieser Annahme ist von Creuzer nachgewiesen. Deuts
Schriften 3, 2 S. 363 ff.

c) Wenn Plotin auf die gefährlichen Consequenzen solcher von ihm angefo
tenen Lehren hinzielt, fügt er wohl den treffenden Spruch hinzu: εἰ

nder schwer angeht, diese Mängel des Gnosticismus, die
llgemein anerkennt, in einzelnen Punkten einzugestehen, und
möglich, daß dieser große Kirchenhistoriker in einer ge-
Vorliebe für diese Sekten sie zu günstig beurtheilt hätte.
Uebersetzung hat Neander nicht beigefügt, und da Engel-
n seinem deutschen Plotin, so weit wir uns erinnern —
s Werk ist uns für den Augenblick nicht zugänglich —
auf unser Capitel gekommen ist, so kann es gar wohl
ß dieser Abschnitt hier zum ersten Mal im Deutschen er-
Die uns bei unserer Arbeit leitende Absicht schien es nicht
rn, daß der nach Form und Inhalt schwere Text durch-
rtgetreu wiedergegeben werde. Es kam uns darauf an,
effsinnigen Forscher den wissenschaftlich Gebildeten und Em-
hen in unserer Sprache lesbar, verständlich und wo möglich
zu machen, für welchen Zweck wir uns einige Freiheit
zu dürfen glaubten. So ist namentlich da, wo die Dar-
Plotins an zu großer Ausführlichkeit leidet, und bei un-
Wiederholungen hin und wieder Einiges gekürzt und über-
worden. Sollten kritische Kenner unsern Versuch milde
stig beurtheilen, so würden wir nicht abgeneigt sein, die
hen Enneaden zu übersetzen a).
Plotins von seinem Schüler Porphyrius verfaßter Lebens-
wollen wir, um diesem oder jenem Leser ein etwaniges
agen zu ersparen, Folgendes hier anführen. Er ist im
05 n. Chr. zu Leukopolis in Aegypten geboren. Von sei-
ern mochte er nicht gern erzählen, da ihm die Verhält-
Erdenwelt geringfügig und wie verächtlich erschienen, wes-
auch nicht gestattete, daß man ihn in irgend einem Bilde

τῇ φύσει τῇ αὐτοῦ κρείττων εἴη τῶν λόγων τούτων, ein eben so
es als wahres Wort, welches noch immer seine Anwendung findet,
bei wunderlichen und verkehrten Anschauungen die nachtheiligen Ein-
ungen auf das Leben durch eine bessere Gemüths- und Sinnesart
wogen und niedergehalten werden.

einer solchen Bearbeitung des ganzen Werkes wären die erwähnten
vollzogenen Kürzungen und Weglassungen allerdings wohl nicht gut
eißen.



darstellte, da es ja schlimm genug sei, wie er dann wohl sag eine solche mangelhafte Hülle so lange Jahre an sich tragen müssen. Auffallend lange wurde er von seiner Amme genäh und suchte nach ihrer Brust, als er schon 8 Jahr alt war. V seinem 8ten bis zum 20sten Jahre erfährt man wenig oder nic über ihn. Er ist jedenfalls früh nach Alexandrien gekommen u muß hier verschiedene Lehrer gehabt haben: erst wie er den A monius Sakkas kennen lernte, fand seine Neigung zum tiefe Forschen Befriedigung. Das Gelübde, die Lehren dieses Weis geheim zu halten, soll von allen seinen Schülern Plotin all gehalten haben. In seinem 38ten Lebensjahre begleitete er d Kaiser Gordianus auf dessen Feldzuge gegen die Perser, und n dieser bald darauf ermordet war, ging Plotin nach Antiochien u dann nach Rom, wo er einige Jahre später selbstständig als L rer auftrat, hier auch die längste Zeit seines Lebens geblieben Seine Schüler, besonders Porphyrius, der des Lehrers Meinu gen und Vorträge in den Enneaden aufbehalten und geordnet h hegten von ihm eine sehr hohe Meinung und scheinen ihn fast v göttert zu haben, daher denn in seiner Lebensgeschichte Wunderb res und Sagenhaftes von historischen Thatsachen nicht leicht sondern ist. Als ein ägyptischer Priester im Isistempel zu R seine Kunst, den Dämon eines Menschen hervorzuzaubern, a an Plotin üben wollte, kam statt des Dämons ein Gott hera wobei der Priester dann staunend ausrief: o! Du bist ja glückli einen Gott zum Dämon zu haben und nicht bloß einen Geist a niederer Sphäre a).

Bei solchen schwärmerischen Neigungen mochte es wohl gut se daß sein Plan, eine zerstörte Stadt in Campanien, die er s von dem ihm sehr befreundeten Kaiser Gallienus erbat, um h unter dem Namen Platonopolis die platonische Republik zur Au

a) Wie dergleichen abenteuerliche Erzählungen aus seinen Lehren leicht zu klären sind, sieht man für diesen Fall aus Ennead. 3 Cap. 4, § 6, gesagt wird: es könne der Mensch durch sittliche Läuterung und Weis wohl gar dahin gelangen, daß er statt eines Schutzgeistes einen Gott z Gefährten habe.

g zu bringen, nicht zu Stande kam. Wenn neidvolle Feinde liches aus den Gestirnen über ihn verhängen wollten, so fiel erderbliche auf sie selbst zurück, worüber Plotin dann sogar Ferne eine Empfindung an sich wahrnahm.

der letzten Zeit seines Lebens wohnte er in der Nähe von , und ließ hier, als es zum Sterben kam, seinen Freund hius von Puteoli herbeirufen. Als der langersehnte anlangte, d Plotin im 65sten Lebensjahre mit dem bekannten hohen πειρᾶσθαι περιμένω τὸν ἐν ἡμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τῷ παντὶ θεῖον. — Eine Schlange schlüpfte dann unter Sterbelager hervor, und verschwand in einer Spalte im ner.

Plotin's zweite Enneade.

Cap. 9.

Gegen die Gnostiker.

Gute ist ein einfaches Wesen, auch ist es früher dagewe- alle übrigen Wesen. Es kann nicht außer seiner ursprüng- Natur auch sonst noch etwas sein, als ob es das Gute etwa sich hätte, so nebenher oder doch nur als eine Eigenschaft, ber das Gute selbst wäre. Da es einfach ist, und nicht ehrerem, noch weniger aus Verschiedenem besteht, so ist es upt nur eins, eine Einheit, die allein so ist, noch weni- es in einem Anderen, denn von dem, worin man ist, wird uch abhängig sein. Ein mehr Ursprüngliches und noch Ein- ist nicht aufzufinden, daher denn auch Niemand ein noch es darüber und dahinter suchen muß. Es ist jedoch neben Einheit, oder richtiger unter ihr, zugleich aber auch an n Geistiges anzunehmen, welches seiner Natur nach theils em inneren Wesen des Einen und ursprünglich Seienden t, theils aber auch als ein Denkendes auf andere Dinge bjekte übergeht und gerichtet ist. Nach der einen Seite könnte es Geist, nach der zweiten den Verstand und Seele nennen. nan hier aber sogar ein dreifaches annehmen: das Gute, kende Vernunft und die empfindende Seele, so müssen doch

die beiden anderen geistigen Kräfte der ersten Einheit untergeordn
bleiben. Kräftigkeit und Wirksamkeit in ihren verschiedenen A
stufungen und Graden ergeben keine Verschiedenheit in dem u
sprünglichen Wesen selbst, in welchem Fall ja der eine Theil d
ses Wesens als ruhend, der andere als thätig zu denken wä
welches eine ganz unsinnige Vorstellung ist. Das ruhende V
mögen würde eben nur jene nach innen gewendete Seite, das n
außen gerichtete die denkende Kraft eines und desselben Wesens sei
jenes könnte auch „Vernunft", dieses dann „Seele" genannt w
den a). Ein Wesen zwischen diesen beiden ist auf keinen Fall a
zunehmen, eben so wenig als zwei von jeder Art. Wollte m
etwa eine zweite Gedankenkraft annehmen, durch welche der G
ein Wahrnehmen über sein eigenes Denken erhielte, so hätte ja
Reihe solcher Kräfte gar kein Ende. Die ursprüngliche Gedanke
kraft sieht und erkennt sich selbst, und zwar als ein Erkennend
Sonach ist es durchaus verkehrt, zwischen dem ersten und n
innen gewendeten Denken und dem ferneren Geistesleben auch u
ein anderes Geistiges (einen λόγος, wie es hier genannt wird),
setzen, und daß durch dieses Dritte der ursprüngliche Geist mit d
Seelen vermittelt und geeinigt werde.

Dieses eine und alleinige Gedankenleben besteht ursprüngl
darin, daß man dem Vater der Dinge nachsinnt, dem sich un
inneres Wesen dann auch nachbildet, und mit allen ihm angehö
gen Kräften nach dieser Aehnlichkeit trachtet. Weil nun aber d
denkende Geistesleben in jenem höheren Sein nicht unabweislich f
beharrt, und durch die Richtung auf die verschiedenen Objekte a
der Sphäre des Höchsten und Schönsten in die Körperwelt hin
sinkt, so wird dieses niedere Dasein des Höheren theilhaft, s
weit das erschaffene Leben der Aufnahme desselben fähig und das
empfänglich ist. Die Kräfte von oben sind dann in der sinnlich
Schöpfung gebunden, sorglos noch für Anderes, und ohne W
kungen nach außen. Erst wenn der Geist wieder in sich selbst h
einschaut, und dabei seines früheren Seins im Unendlichen s

a) Plotin ist in der Bezeichnung dieser Bestandtheile des geistigen Wesens ni
konsequent.

wird, geht gar manches Schöne und Herrliche in ihm auf, alsdann die niedere Natur dessen fähig, so geht das Götts womit der Geist sie wie von oben durchströmt, mehr und n sie über.

Seele, vom Licht erhellt und Licht in sich tragend, leitet Licht in die unter ihr liegenden Gebiete, und auch diese werson im Bestand und in ihren Kräften erhalten. Jedes Weh seiner Fähigkeit wird dadurch des Lebens theilhaft, so wie euer, selbst wenn es in einem Behältniß eingeschlossen ist, he- und Näherstehenden von seiner Wärme mittheilt. Wie hr aber müssen sich jene hohen Kräfte, da wo sie nicht einsen und beengt sind, allen Wesen mittheilen! Jedes Wesen n dem Seinen an die Anderen ab, dies kann nicht anders s würde sonst das Gute nicht dazu gelangt sein, daß es n Gutes ist. Der Geist bliebe nicht Geist, und die Seele Seele, wenn sie nicht ihr erstes Sein und Leben auf ein übertrügen, und nicht auch in diesem ihr ursprüngliches fortführen könnten. Es folgt hieraus, daß alle Wesen mit zusammenhängen, und daß eins immer aus dem andern eht. Sonach sind die Dinge nicht durch ihr Geschaffensein fertig gemacht, sondern vielmehr fortwährend im Werden n: vergehen aber können sie nur insofern sie das an gen, in das sie sich verwandeln und auflösen könnten, cht.

---

aber der Geist schon als er die Welt schuf geknickte und ene Flügel getragen habe, darf man doch wohl auf den der Dinge nicht kommen lassen. Woher hätten doch soleiste Irrthümer und Vergehungen entstehen können? War ier verkehrt und von Ewigkeit her, so hätte die Ursache en die Verkehrtheit selbst sein müssen, und würde dies auch zt sein. Fing er aber einmal an so zu sein, so fragen arum war er denn nicht schon früher und immer so? Jekann er die Welt nicht geschaffen haben mit den Kräften, er sich verschlechtert hätte, sondern nur mit Dem was von

dem ursprünglichen Guten ihm geblieben war. Wenn er aber so blieb, mußte er ja das Bessere vergessen haben, und mit dem was man vergessen hat schafft man keine Welten. er aber dessen noch eingedenk, was er im noch höheren (bei dem an sich Guten) früher gesehen, so ist er doch nu weise schlechter geworden, und hat dann die Welt hervor nach Dem was er von den Urbildern sich bewahrte, und Guten, was ihm geblieben, mußte doch auch die Eigensc hören, daß sein Gedächtniß die höchsten Dinge nicht eben sondern in ihrer vollen Schönheit und Herrlichkeit klar erhalten hätte. — Sonach kann er ja von den Gegenstände deren er sich erinnert, sich nicht gänzlich abgewendet hab wie könnte ihm die Neigung fehlen, sich auch selber diesen ständen wieder zuzuwenden und zu ihnen zurückzukehren?

Welchen Erfolg von seiner Weltschöpfung kann er sich vorgestellt und im Sinne gehabt haben? Lächerlich ers zu glauben, er habe dabei an Ehre gedacht: das heißt d lich die Motive unserer Bildermacher auf den, der die ge gemacht, übertragen. Wenn es nicht zu seiner Natur ge auf seiner Macht beruhte, daß er schuf und schaffen wo könnte ihn noch sonst bewogen haben? Eben so thörich Fragen: wann er seine Welt wieder zerstören werde. ihm die Schöpfung leid, warum zögert er damit? Hat e an sie gewöhnt, so wird sie ihm wohl mit der Zeit und mehr lieb werden; bezieht sich aber seine Geduld wi wille bloß auf die Seelen, so würde er ja aufhören ihr vermehren. Man darf überhaupt nie vergessen, wenn si ches Unvollkommene hier zeigt, diese Welt sollte ja nicht bild der Welten selbst sein, sondern nur ein einzelnes Ab welches Abbild vermöchten wir denn schöner und vollkon denken? Welches Feuer und welche Erde, welche Ordnu Sphären, welche Sonnen prächtiger als die in deren leben?

nünftig wäre es, jenen Geistern, denen man doch eine
Macht zuerkennt, Körper beizulegen, wie die unsrigen,
sie ja der Begierden, der Schmerzen und alles heftigen
theilhaft würden. Wie sollten Jene, die in der Sonne
der Leidenschaft nicht in demselben Grade ferne stehen,
nen gestattet ist, mit dem Verständigen und Wahren in
te Berührung zu treten? Wie sollten nicht sie in jenen
Ordnungen standhafter und unwandelbar in der Weisheit
her begabt als wir, die wir so kurz leben und von so
n Dingen betroffen werden, die uns hindern und stören
rheit zu gelangen? Und sollten denn die Seelen jener
cht unsterblich sein und nichts Göttliches an sich haben?
wir dem Himmel im Ganzen und seinen Gestirnen in
ndlichen Schönheit und Reinheit, und die von noch Höhe-
Anschauung haben, das absprechen wollen, was wir doch
ingsten unter den Menschen nicht versagen? Oft genug
ben wir den Sternen die Schuld, wenn es auf der Erde
ch zugeht, gerade als hätten wir, die höheren Geister,
htere Land zum Wohnort gewählt, und dem sterblichen
e drüben den besseren Aufenthalt gutwillig überlassen.
ändig ist es ebenfalls, jenen höheren Wesen auch noch eine
le zumuthen zu wollen, die man sich aus den Elementen zu-
setzt denkt. Wohl erzeugt sich aus der Mischung dieser
das Warme und das Kalte, das Trockene und das Feuchte
etwa aus diesen entgegengesetzten Dingen hervorgehen kann.
e aber die Seele das die Elemente Mischende und Bin-
enn die Seele selbst erst aus den Elementen hervorgeht?
nt man nun noch das Denken und den Willen hinzu,
der Seele diese Kräfte aus den Elementen kommen?
, da man von dem Schöpfungswerk dieser Welt eine so
Ansicht hegt, so sagt man, es warte unser eine neue Erde
wir später Aufnahme finden werden und diese sei, τοῦτο
εἶναι κόσμου, der eigentliche Grund und das Urbild,
hem und um dessentwillen Gott die Welten überhaupt
habe. Aber was sollen denn die, welche dort in dem
ner Welt leben, von der sie hienieden so geringe Meinun-

gen hegten, und die der große Werkmeister ja erst erschuf, als e
schon mit einem Theil seines Wesens in diese untere Welt hera
gesunken war?

Jene anderen Wesen aber, die man als Persönlichkeiten hi
einführen möchte und die durch Ausströmung, Wiederschein, au
wohl in der Gestalt von Büßungen entstehen sollen, lassen w
ganz auf sich beruhen. Man nimmt hier das Bild für die Sach
es sind Neuerungen, die den Lehren gewisser Sekten zur Bestä
gung dienen sollen und von ihnen ausgesendet werden. Das Mei
haben sie von den Griechen, die ihnen aber nur oberflächlich b
kannt geworden sind, namentlich Plato, der allerdings, aber ohne si
damit zu blähen vom Hinaufsteigen reiner Seelen aus den nied
ren Schluchten und Höhlen dieser Erde in das Land der Wahrh
spricht; was sie aber als ihre eigene Philosophie hinstellen, da
hat von der Wahrheit nichts an sich. So gehören ihre Lehr
von dem Gericht und von den Strafen in der Unterwelt, und w
die Seelen in andere Leiber hinübergeführt werden, ferner von d
vielen und verschiedenen Wesen im Geisterreich, und daß Ein
von ihnen Werkmeister der Welt sei, so wie überhaupt ihre A
sicht von ihrer eigenen Seele, eigentlich ganz und gar dem Pla
an, und sind besonders aus seinem Timäus genommen. Den Pla
mißverstehend nehmen sie ein göttliches Wesen an, welches al
Dinge ruhend in sich trage, die ihm zunächst stehende Vernun
schaut diese Dinge erst an und ein drittes Wesen denkt sie erst a
zur wirklichen Existenz.

Durch solche Auffassung werden aber die hohen platonischen G
danken gar sehr abgeschwächt, indem sich so die Zahl der intellig
belen Urwesen zu einer unnöthigen Vielheit vergrößert, da es doc
besser zu ihrer Vollkommenheit stimmt, sie auf möglichst wenig
zu beschränken; wie sie denn, eben weil ihrer, wie man annimm
so viele sind, oft genug in das Gebiet der niederen sinnlich em
pfindenden Geschöpfe herabgesetzt werden. Nur dem was mehr da
Eine ist, dürfen wir das Ursprüngliche und Höchste zuschreiben
und was sich hieran als das wahrhaft Schöne anschließt, und dan
in dritter Ordnung die Seele. Man muß die Seelen aber 1) nac

Wesen und 2) nach ihren besonderen Eigenschaften betrachten. göttliche Männer hierüber gelehrt haben, ist schon als das sehr in Ehren zu halten, namentlich die Unsterblichkeit der die intelligibele Welt, die Gottheit als das Erste von Allem, ß die Seelen sich dem Verkehr mit dem Körper entziehen, wodurch sie aus dem Werden in das Sein gelangen. n jene Secten doch nur, anstatt aus Neid die Griechen spöt-rabzusetzen, die Richtigkeit ihrer eigenen Lehren, so weit sie wirklich angehören, nachweisen, und auch in dem, worüber ers denken, nur die Wahrheit im Auge behalten, ohne alle t auf die Zustimmung und den Beifall der Menge. Wer esen Neueren noch nicht bethört ist, wird den Vorzug der bald einsehen.

---

e Welt, wie wir sie sehen, hat nie angefangen zu sein und ich nie aufhören. So lange das Jenseitige, Gott selbst, da steht auch das Diesseitige [a]). Die Gemeinschaft mit dem ichen ist freilich für die Seele nicht vortheilhaft, doch dürfen jen Schaden nicht auf das große Weltganze übertragen, als ie Weltseele mit unserer eigenen Seele, und schon weil wir von der Verbindung mit den niederen Dingen zu leiden uns hierin gleich sein; es wäre dies gerade so, als wenn einem sonst wohlgeordneten Staat um der Töpfer und de willen den Staat im Ganzen tadeln wollte.

muß aber darauf hinsehen, daß die Art und Weise, wie elenleben von dem Körperlichen gebunden und beschränkt wird; einzelnen Theilen und Wesen gar sehr verschieden ist. Bei Menschen sind die Körperbande fertig da, schon wenn wir ge-werden. In der Seele des Weltganzen hält freilich das che Wesen was es ergreifen kann fest, doch wird hier die selbst von dem Bindenden nicht gebunden. Die Seele bleibt

---

r Gedanke, daß die Welt ewig sei, ist in den Anschauungen Plotins enthümlich, sofern er hierin einmal von seinem Plato abweicht und dem stoteles beipflichtet.

hier die Gebieterin, und nimmt von dem Körperwesen keinen Scha-
den, leidet auch nicht mit, wenn der Körper leidet. Wir könne
zwar über das Körperliche auch Herr werden, doch nur insofer
wir zur jenseitigen Gottheit ein reines Verhältniß bewahren un
uns hierin durch nichts behindern lassen; was wir aber von de
Wesen und von den Kräften der Seele an den Körper hingeben
das kann von ihm nicht gewinnen und nicht gefördert werden, d
es nur Theil nimmt an dem was weniger ist und niedriger ste
als unsere Seele. Doch kann die Seele von dem, was ihr eigen
stes Sein und Leben ist, an das, was unter ihr steht, eigentlic
nichts hingeben. Wo Alles schöner und höher seinem Wesen na
geordnet ist, da kann nur Das leiden, was dieser Natur u
Ordnung nicht gemäß ist. Es wird zu Grunde gerichtet, da e
als Einzelnes dem Ganzen nicht folgen kann und will. Es i
hiermit so, wie wenn in der Mitte eines Reigentanzes eine Schil
kröte unbeholfen einherginge: sie wird zertreten und verkommen, d
sie sich den Reihen und Kreisen der Tänzer, die um der Krö
willen nicht aus ihrer Ordnung weichen, nicht zu unterziehen ve
mag. Hätte sie sich in die Ordnung des Ganzen fügen könne
würde sie nichts von ihm zu leiden haben.

Die Frage, warum Gott die Welt erschaffen, ist der Fra
gleich, warum er die Seelen schuf. Man will mit solchen Frage
den Urgrund der Ewigkeit ergreifen, und meint dann, der Wel
schöpfer sei durch irgend etwas zu seinem Werke veranlaßt worden
Hierin liegt aber eine Herabsetzung des Werkmeisters selbst, den
dieses Etwas hätte weniger und ein Geringeres sein müssen al
er selber, und durch dieses müßte er dann ja irgendwie ein Andere
geworden sein, da er nun that, was er sonst nicht gethan habe
würde. Es ist dies aber die Ansicht Solcher, die von der We
selbst gering denken; es ziemt uns jedoch weit mehr, die Erhaben
heit der erschaffenen Dinge anzustaunen, ihre Schönheit, ihre Fül
und ihr ewig sich gleich bleibendes Leben zu bewundern, als e
tadeln zu wollen. Wie sollten wir nicht in dieser unendlichen Weis

s vollendete Abbild von einem vollendeten Urbilde erkennen! iches hervorbringen ist nicht nachbilden. Soweit es möglich daß ein schönes Naturgemälde entstehen konnte, ist an der lung desselben nichts unterlassen worden. So mußte diese dung denn wohl nothwendig sein, und die intelligibele Welt nicht die letzte Stufe bleiben. In der Nachbildung der un- Welt wird dann auch das Wesen der Urbilder aufrecht er- und der die Welt schuf ist auch der Erhalter. Es wimmelt rde von lebenden und unsterblichen Wesen, und bis zum l hinauf ist Alles davon erfüllt. Die Gestirne aber, in der wie in der unteren Sphäre, warum sollten sie nicht gött- esen sein, da sie in so schöner Ordnung gehalten werden h fortbewegen, und warum sollten sie keine Tugenden an en, und was könnte sie an diesem Besitz wohl hindern? h dort in jenen Reichen was uns am Guten stört nicht vor- namentlich nicht die Leiden schaffenden und Leiden tragenden unseres Körperwesens. Was aber steht im Wege, daß sie r ewigen Ruhe nicht sollten denken und zu Verstand und gelangen, selbst über Gott und die anderen höheren geistigen ? Daß wir mehr wissen als sie, kann doch nur der Un- glauben; sind doch die diesseitigen Geister nur aus Zwang rch Verbannung aus dem höheren Dasein hierher gekommen. eid ihr wirklich aus freier Wahl in dies Erdendasein ge- Warum tadelt ihr dann diese unsere Erdenwelt? Ists h nicht verwehrt, wenn's euch hier nicht gefällt, wieder fort- . Kann man aber auch hier zur Weisheit gelangen, und wir unser diesseitiges Leben nach dem jenseitigen einrichten, hierin ein Beweis, daß diese unsere Welt mit der höheren ammenhange steht [a]).

---

einer anderen Stelle, Ennead. 4, Cap. 8, § 8, heißt es: Wenn ich ne Ansicht äußern darf, die allerdings vom Glauben der Anderen und Menge abweicht, so sage ich frei und offen: es kommt mir immer so , als ob unsere Seele in ihren Körper nicht so ganz herabgekommen ist, Theil von ihr ist da, wo sie früher gewesen ist, in der höheren Ver- ft- und Geistersphäre zurückgeblieben.

Will Jemand aber tadeln, daß Armuth und Reichthum u
anderes Derartige so ungleich vertheilt ist, so sollte er wissen, d
der edlere Mensch eine Gleichheit in diesen Dingen nicht such
kann, und daß, wer viel derartige Güter besitzt, darum doch ni
eigentlich reich ist; müßten doch dann die Regierenden reicher s
als die in den unteren Ständen Lebenden. Die Abschätzung die
Verhältnisse kann man füglich Anderen überlassen. Wer höhe
Bildung theilhaft geworden ist, der weiß: es giebt auch schon h
in der Welt ein zweifaches Leben, das der redlich Gesinnten u
Frommen, und das des gemeinen Haufens. Erstere streben na
dem Höchsten, und suchen das Jenseitige; die zweite Klasse th
sich wieder in Solche, die des Guten eingedenk sind und sich a
diese und jene Tugend wohl aneignen, und in die ganz r
Menge, die den Besseren durchaus als Handlanger im Reiche
Guten gelten kann und ihnen knechtisch dienen muß. Wenn a
Jemand einen Mord begeht, oder sonst aus Schwachheit von sei
Lust bewältigt wird, so sind dies offenbar Vergehungen, die n
dem Geiste, sondern dem sinnlichen Wesen der Seele angehören,
wie man dies bei jungen Leuten beurtheilt, wenn sie noch halbwe
Knaben sind. Wäre dies nun im Siegen wie im Unterliegen
eine Uebungsschule anzusehen, so läge darin ja nichts Schlimme
Unrecht leiden kann auf der anderen Seite dem nicht schaden,
unsterblich ist. Wirst du todt geschlagen, so gelangst du ja zu de
wonach längst dein Verlangen stand; ist dir ein solches Vergeh
an sich unerträglich, so bist du ja an den Staat, wo es gescheh
könnte, nicht gebunden. Uebrigens muß man doch zugestehen,
in unseren Staaten die Gesetze nicht fehlen und von den Regier
den aufrecht erhalten werden, wonach ebensowohl die Schlechten b
straft werden, als Tugenden Anerkennung und Belohnung find

Nicht nur die Bilder der Götter, sondern die Götter selbst blic
auf uns herab, und auf diese ist doch wohl von Seiten der M
schen nicht leicht eine Anklage zu bringen, da sie in Allem die u
sprüngliche Ordnung aufrecht halten, und Jedem nach dem Ma
der wechselnden Lebensgeschicke und wie er's durch sein sittlic
Thun verdient hat, sein Loos zutheilen. Wer eine solche An

gleichung nicht anerkennt, der hegt in göttlichen Dingen eine freche und rohe Gesinnung. Mit aller Kraft müssen wir streben so gut zu werden als irgend möglich ist, doch wolle nur ja nicht glauben, daß du alsdann für dich und nur du allein gut sein wirst, denn alsdann wärest du noch nicht besonders gut: nimm an, daß auch andere Menschen die besten sind, noch mehr die höheren Geister und die im Jenseits lebenden Götter, die auch für die dortige Welt ein Auge haben, unter Allen aber und mehr als Alle zusammengenommen ist Der am vollkommensten, der als ein seliger Geist über das Ganze gebietet und der in dem Kreise der übrigen Götter die Herrlichkeit und Majestät seines Wesens gewiß am deutlichsten offenbaren wird. Man muß nicht eben die Gottheit ganz in eine Einheit zusammengezogen denken, vielmehr sich das Göttliche als eine reiche Vielheit vorstellen, wie es sich ja selber in so unendlich vielen und in so vielfachen Gestaltungen vor uns darstellt und entwickelt. Bleibt doch das viele Göttliche von dem Einen abhängig, der es gemacht hat, in dem es besteht und fortlebt, und auf den Alles hinsieht; jeder auch von den anderen Göttern, die uns Menschen den Willen und die Gesetze des höchsten Gottes und ihre eigenen durch die Orakel kund geben, ist diesem Einen unterthan. Daß die übrigen Götter das nicht sind, was der Höchste und Eine ist, das ist an sich schon naturgemäß. Wer aber die höheren Wesen nicht verehren mag, und wohl gar wähnt, er sei nicht geringer als sie, der bedenke: je mehr Jemand gut und besser ist, um desto mehr muß er sich wohlwollend und bescheiden zeigen, schon gegen Menschen, noch mehr aber gegen die Götter, und ob er zwar seine persönliche Würde sich bewahren soll, von gemeinem niederem Wesen sich frei erhaltend und zu der Höhe aufklimmend, die unserer Natur zu erreichen möglich ist, dennoch nie vergessen, daß auch den Anderen der Zutritt zur Gottheit offen steht. Er würde sich durch solchen Wahn und dergleichen träumerische Einbildungen vielleicht der Fähigkeiten und Kräfte berauben, durch die es der Seele des Menschen gestattet ist, selbst göttlich zu werden. Der Mensch vermag dies aber nur in dem Maaße, als er sich von der Vernunft, seiner höchsten Geisteskraft, leiten läßt; über die Vernunft hinaus

wollen, ist eben so viel als von ihr abfallen. Gleichwohl lasse
sich Manche von allerlei thörichten Redensarten irre führen, wen
sie z. B. hören: Du wirst besser sein als alle Anderen, und selb
die Götter übertreffen. Es herrscht unter den Menschen eine gro
Anmaßung; wenn ihnen nun aber auch noch gesagt wird: Du bi
ein Sohn Gottes, und die, welche Du bisher verehrt hast, sin
dies nicht, und was diese von den Vätern als heilig empfange
haben, ist für nichts zu achten, so überheben sich selbst die son
Bescheidenen und die geringen Leute. Du willst höher sein als de
Himmel, Du? Der auch auf der Erde nichts gethan hast! Nac
der Ansicht dieser Leute aber geht Gottes Vorsehung zwar auf di
menschlichen Angelegenheiten und auf das Einzelne, aber um di
Welt im Ganzen, in der die Einzelnen ja doch auch sind, soll e
sich nicht bekümmern. Meint man etwa, daß er dazu keine Ze
habe? Wie sollte er es dann aber der Mühe werth halten, fü
das Geringere im Kleinen zu sorgen?

Man wird vielleicht sagen, die Menschen bedürfen seiner Vor
sehung nicht, aber die Welt bedarf ihrer, die Menschen nur inso
fern, als sie in der Welt sind. Die Menschen aber, welche Go
befreundet sind, werden gelassen hinnehmen, was nach der Bewegun
des Ganzen aus der Welt ihnen widerfahren mag. Nicht was de
Einzelnen zusagt, sondern auf das Ganze hat man zu sehen. Wen
man so Jeden achtet, wie er's verdient, und nach Dem trachte
wonach alle Die trachten, welche dazu fähig sind, durch welche
bloße Trachten schon Alles beseligt wird, am meisten freilich Die
welche das ersehnte Ziel wirklich erreichen, was je nach den Kräfte
und Gaben geschieht, die den Einzelnen verliehen sind: so muß i
diesem Allen Keiner sich dies selber als ein Verdienst anrechnen,
und nicht meinen, daß er hierin durch eigene Kraft etwas vermöge.
Es ist das noch lange nicht ein eigentliches Haben, was Einer al
sein Eigenes ankündigt, denn gar Viele geben vor etwas zu besitzen,
da sie doch sehr wohl wissen, daß sie's nicht haben, Andere meinen
wirklich es zu besitzen, und halten sich wohl gar für die Einzigen
die es haben, aber haben thun sie es dennoch nicht.

Diese Welt kann nicht die Ursache des Bösen sein; es muß der erste Grund desselben im Jenseits liegen. Auch die Seele ist nicht erst hier und von hieraus schlecht geworden, vielmehr ist der diesseitigen Welt Solches von der jenseitigen Seele zugekommen, und eben darum wird ein höheres Geistesleben über diese Welt kommen, welches sie wieder in die ursprünglichen Zustände zurückbringen soll[a]). Wäre aber, wie man oft meint, die Materie der Grund des Bösen, woher, fragen wir, kam denn die Materie? Es wird wohl so gesagt: Die Seele, wie sie sich herabsenkte, erblickte die Finsterniß und machte diese hell. Aber woher kam denn die Finsterniß? Wenn sie von der herabsinkenden Seele erst hervorgebracht wurde, so folgt ja, daß die Finsterniß vor diesem Fall der Seele nicht vorhanden gewesen ist, und die Ursache des Fallens muß in der Seele selbst gesucht werden, nicht in der Finsterniß. Es bleibt uns aber wirklich kein anderer Ausweg, als den Grund des Bösen in eine weiter zurückliegende Nothwendigkeit zu versetzen, wodurch dann freilich diese Anfänge bis an die Anfänge aller Dinge hinausgelangen.

Jedenfalls muß man die vielen Mittelstufen zwischen Hier und dem Jenseits nicht vergessen, und es ziemt uns, die wir so niedrig stehen, durchaus nicht, das Untere nach dem Höheren und Höchsten abzuschätzen, vielmehr müssen wir uns in die Ordnung des Ganzen schicken, und gelassenen Sinnes danach trachten, das Höhere möglichst zu erreichen, unbekümmert um alle die tragödische Beängstigung, die Manche als aus den Sphären der Welten stammend in unsere Seelen bringen möchten. Bringen doch die Sphären uns Menschen im Grunde nur Gutes, und wenn gleich jene Körper feuerartig sind, muß man sich doch nicht vor ihnen fürchten, da sie im Verhältniß zum Ganzen und auch zur Erde sehr wohl geordnet sind. Obgleich jene Wesen schon körperlich an Größe und Schönheit so weit überragen, muß man doch mehr auf ihre Seelen hinsehen: wie vielmehr mögen sie über uns erhaben sein als wir doch

a) Καὶ ἥξει ὁ λόγος ἀναφέρων τὸν κόσμον ἐπὶ τὰ πρῶτα.

über den Thieren stehen, denen wir aber doch keineswegs zur Qual und zur drückenden Uebermacht gereichen sollen. Man darf ja auch nicht fordern, daß alle Dinge und Wesen durchaus nur gut sein sollten, und daß unser niederes Dasein von jenem höheren hierin nicht verschieden sein könnte. Halte man nur immer fest: Das Böse ist nichts Anderes als ein Mangelndes, sei es nun an der Erkenntniß oder am sittlich Guten, und daß das Böse je nach dem Maße dieses Mangels sich mehr zum Schlimmen oder zum Guten hinwendet. Die leblose Schöpfung verdient aber doch keinen Tadel dafür, daß sie keine Empfindung hat, und eben so wenig darf man es den empfindenden Wesen zum Vorwurf machen, daß ihnen die Vernunft fehlt. Sonst wären wir wohl gar genöthigt, selbst jene höheren Sphären zu tadeln, wo, wie wir annehmen, das bloße seelische Leben dem vernünftigen untergeordnet ist, denn auch dort ist Seele weniger als Vernunft, und diese hat auch wieder ein Höheres über sich.

Wie thöricht aber, durch Zaubersprüche, welche doch der sinnlichen Sphäre angehören, auf das Geistige und selbst auf das Jenseitige einwirken zu wollen! Ja, wenn man diesen Einfluß durch Mäßigkeit und richtige Lebensordnung ausüben wollte und auf solchem Wege Hülfe zu erlangen hoffte, so wäre diese Weisheit sehr zu loben. Krankheiten aber sollen Dämonen und Geister sein, die man mit Worten zu bannen meint, und wenn der Krankheitsstoff ausgetrieben wird, sei es nach oben oder nach unten, so sagen sie, daß dies der böse Geist selbst sei.

Dem Vergnügungsprincip der Epikureer muß man unbedingt widersprechen, denn der Zweck des Lebens ist etwas Geistiges, ist Weisheit und Sittlichkeit. Es reden wohl solche Lehrer vom Hinaufblicken zu Gott, geben aber dabei nicht an, auf welche Art dies geschehen müsse. Wozu könnte es nützen, fragen wir, wenn der Mensch sich keiner Lust und Wollust enthalten will, wenn er Aufwallungen und Leidenschaften nicht niederkämpft, und dann gleich-

wohl den Namen Gottes im Munde führt? Wahre Tugend, die durch verständiges Wesen erlangt wird und auf das Erhabenste hinzielt, zeigt uns Gott und stellt ihn dar; wo dies fehlt, ist Gott ein bloßer Name.

Glaube nur Niemand dadurch irgendwie gut zu sein, daß er von der Welt, von allem Schönen in ihr und von den Geistern, die in der Welt regieren, eine geringe Meinung hege. Es ist ja die Geringschätzung Gottes das eigentliche Wesen des bösen Menschen, und so lange man die Götter nicht verunehrt, ist man auch in keiner anderen Hinsicht völlig schlecht, so wie dagegen das Schlechtsein in Beziehung auf die Götter alles übrige Böse mit einschließt. Bei der wahren Gottesverehrung sind durchaus keine Tugenden zu denken, die ihr entgegen sein oder nur außerhalb ihres Gebietes liegen könnten. Wer zu irgend einem Wesen rechte Liebe hegt, der wird alles Das mit Liebe umfassen, was eben diesem Wesen irgendwie verwandt ist und ihm angehört. Zugleich mit dem Vater liebt man seine Kinder, alle Seelen aber sind jenes höchsten Vaters Töchter, und auch die Seelen in der diesseitigen Weltsphäre sind vernünftige, gute Wesen, und den oberen Seelen weit mehr verwandt, als unserer eigenen Seele. Wie dürfte man wohl diese Welt von jener höheren geschieden denken, und die Götter diesseits von den Göttern drüben? Hat diese Welt überhaupt keinen Zusammenhang mit dem Jenseits, dann freilich habt ihr es auch nicht: ihr dürftet dann auch gar nicht davon sprechen, und eben so wenig von dem, was daraus hervorgegangen ist. Reicht aber eine Vorsehung von dort zu uns herüber, und bezieht sich dieselbe auch auf unser Wollen, so kann ja unsere Welt und unser Leben von der Gottheit nie verlassen sein. Gott sorgt für das Allgemeine mehr als für das Einzelne, und die Weltseele im Ganzen ist des Göttlichen mehr theilhaft als die Theile der Welt. Der Beweis hierfür liegt in dem Sein der Welt und in ihrer weisen Einrichtung vor uns; und wo wäre der Mensch, der sich hierin dem großen Ganzen gleichstellen könnte? Wenn man in der Musik und in der

Geometrie Nachbildungen jener allgemeinen Ordnung wahrnimm so wird in uns das Verlangen rege, daß man auch im Einzelleb und in der eigenen Persönlichkeit die Ordnung des Ganzen dar stellen möchte, und wenn man hierbei das ursprüngliche Schön anstaunt, so entsteht aus dieser inneren Sehnsucht die Liebe. Er blickt man diese Schönheit in einem Menschengesicht abgespiegel so wird die Seele darüber auf die Schönheit im allgemeinen Lebe hingezogen. Unempfänglich aber für alles Höhere müßte der sein in welchem nicht einmal die erhabenen Bilder in der Schönhei der Welt und in den Lichtglanz der Gestirne auf das Ursprüng liche und auf das Urbild der Schönheit in Gott selbst hinleiten.

Man darf sich selbst durch Plato's Anschauungen nicht verleite lassen, die Körperwelt zu sehr herabzusetzen: was im Jenseit groß an Kraft ist, das wird hier groß an Ausdehnung. Wollte die Menschen aber einmal keine Schönheit in der sichtbaren We anerkennen, so würde es gut sein, wenn sie zum wenigsten a jungen Männern und an den Frauen sich durch das Schöne nich zum Gemeinen verleiten ließen. Wir müssen, anstatt das diesseitig Schöne zu verkleinern, uns zum Jenseitigen daran emporschwinge So viel ist gewiß, was äußerlich wirklich schön ist, das kann inner lich nicht häßlich sein; wird doch alles Aeußere erst dadurch eigent lich schön, wenn es von innen her von dem was mächtiger ist be wältigt und dazu fortgetrieben ist. Alle aber, die bei innerer Häß lichkeit sich für schön ausgeben, tragen die äußere Gestalt als ein Lüge an sich. Da nun der Anblick der ganzen Welt so schön ist wie kann es dann so schwer werden, die Ansicht zu gewinnen, da in der Welt Alles auch innerlich schön sei? Man muß woh sagen, wo die Natur von Anfang her das Vollkommene nicht ver liehen hatte, da kann die Vollkommenheit auch nimmer erreich werden. Ist doch die Welt nicht irgend einmal wie ein Knabe ge wesen, daß ihr an Größe nachher etwas angesetzt sein könnte. Wo her sollte dies gekommen sein, da sie ja schon alles an sich hatte? Will man aber zugeben, daß etwas der Art an der Seele geschehe

könne, wie die Gnostiker glauben, so darf doch nicht angenommen werden, daß dieser neue Zuwachs etwas Böses gewesen sei.

Man wird aber vielleicht sagen: jene Ansichten haben den Nutzen, daß die Seele dem Verkehr mit dem Körper sich entziehe und sich den Körper so zu sagen fern halte, bei unserer Auffassung dagegen werde die Seele mehr an den Körper gefesselt. Dies wäre nun aber gerade so, als wenn zwei Leute zusammen ein schönes Haus bewohnten, von denen der Eine das Haus und den Erbauer desselben tadelte, gleichwohl aber in dem Hause wohnen bliebe, der Andere aber mit dem Hause nicht unzufrieden wäre, sondern meinte, es sei recht kunstvoll gebaut, dennoch aber die Zeit nicht abwarten könnte, wo fortziehen werde und wo er überhaupt keine Wohnung mehr nöthig hätte. Dieser aber würde sich darum wohl mit Recht für mehr verständig halten und zum Fortziehen mehr bereit sein, weil er eben wüßte, daß seine Wohnung aus todten Steinen und Gehölz erbaut ist und von der eigentlichen ihm gebührenden Behausung weit absteht. Wer eines Körpers theilhaft geworden ist, muß in dieser seiner Behausung bleiben, die ihm von seiner Seele, wie von einer wohlwollenden Schwester, bereitet ist. Andere Menschen, wie erbärmlich diese auch sein mögen, nennen sich unter einander fort und fort Brüder, die Sonne aber und die übrigen Himmelskörper mögen sie so nicht anreden, auch die Weltseele halten sie unsinniger Weise von sich fern. Freilich so lange wir selbst schlecht sind, kann es uns nicht anstehen, mit jenen höheren Wesen in eine solche Gemeinschaft zu treten: werden wir jedoch besser, so sind wir ja nicht bloß Körper, sondern Seelen, die in den Körpern wohnen, und zwar in der Weise vielleicht, wie die Weltseele von der äußeren Umhüllung der sichtbaren Schöpfung eingeschlossen wird. Es besteht dies aber nur darin, daß wir unseres höheren Standpunktes uns nie begeben, von äußeren Reizen und Gestalten uns nicht bethören lassen, und daß auch hartes Geschick uns nicht niederwerfe. Die Weltseele nämlich wird von nichts getrieben, und es ist auch nicht

einmal etwas da, von dem sie beherrscht werden könnte. So vermögen auch wir hienieden durch sittliche Kraft und Willensstärke alle Schläge von uns abzuwehren, soferne sie durch unser inneres Leben theils schwächer werden, theils gar nicht an uns herankommen. Nähern wir uns den Wesen, die von solchen Dingen nie berührt werden, so gelangen wir zu einer gewissen Aehnlichkeit mit der Weltseele und mit den Geistern der Gestirne des Himmels, ja können wohl gar in ihre Gemeinschaft aufgenommen werden.

Recensionen.

1.

A. Hilgenfeld, der Kanon und die Kritik des neuen Testamentes in ihrer geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung, nebst Herstellung und Beleuchtung des muratorischen Bruchstücks. Halle 1863.

Wir haben erst kürzlich in diesen Blättern die Geschichte des Kanon von Credner zur Anzeige gebracht und unser Wunsch, daß dieselbe zu weiteren Forschungen auf diesem Gebiete anregen möge, ist rasch genug erfüllt worden. Es ist auch nicht zu leugnen, daß das vorliegende Buch in doppelter Beziehung einen erheblichen Vorzug vor seinem Vorgänger voraus hat. Macht schon die knappe und doch innerhalb ihrer Grenzen den Stoff möglichst vollständig und quellenmäßig vorlegende, die klare und geschickt disponirte Form der Darstellung in der hier gegebenen Geschichte des Kanon das Buch ungleich anziehender, so geht dasselbe auch unzweifelhaft von einer klareren und in sich geschlosseneren Anschauung der geschichtlichen Verhältnisse des nachapostolischen Zeitalters aus und kann darum namentlich die Urgeschichte des neutestamentlichen Schriftkanon sehr viel einfacher und durchsichtiger skizziren und einer Menge künstlicher Hypothesen, die das Crednersche Buch enthält, entrathen. Da Referent nun freilich jene Voraussetzung von einem die Kirche des zweiten Jahrhunderts bewegenden Gegensatz des urapostolischen Judenchristenthums und des Paulinismus nicht theilt, so kann er mit den Hauptresultaten hier so wenig wie bei Credner übereinstimmen; doch dürfte es von Interesse sein, den Entwickelungsgang des Kanon, so weit er sich bei Hilgenfeld eigenthümlich darstellt,

hier wieder zu geben und, so weit es ohne Wiederholungen geschehen kann, auf einzelne Punkte etwas näher einzugehen.

Hilgenfeld geht Seite 13 davon aus, daß der Widerspruch gegen eine Sammlung heiliger Schriften neuen Testamentes, zu welcher die des Paulus so wesentlich mit gehören, keineswegs auf solche vereinzelte und außerkirchliche Erscheinungen, wie die Ebjoniten und die ihnen verwandten Sekten, beschränkt gewesen sei, und begründet dies zuerst durch die eigenthümliche Stellung des Papias zu den neutestamentlichen Schriften. Er schließt nämlich aus dem Schweigen des Eusebius, daß derselbe das Johannesevangelium nicht gekannt habe (S. 14. 15), und findet in den bekannten Aeußerungen des Papias über seine Stellung zur mündlichen Ueberlieferung eine Beziehung auf den Prolog des Lucas, die ihn zu der Annahme führt, daß derselbe das Lucasevangelium wohl gekannt, aber nicht anerkannt habe (S. 16. 17). Die neutestamentlichen Schriften, welche P. anerkennt, und welche somit für ihn den Anfang eines Schriftkanon bilden, sind lediglich urapostolisch, es sind die Evangelien des Matthäus und Marcus, 1. Johannis, 1. Petri und die Apocalypse (S. 18. 19). In seiner Annahme einer hebräischen Urschrift des Matthäus findet Hilgenfeld den Ansatz zu der Hypothese von einem schriftlichen Urevangelium, in seinem Urtheil über das Verhältniß des Marcus zu Matthäus den Keim der harmonistischen Evangelienansicht, und in der Verwerfung des paulinischen Lucasevangelium den Beginn der Evangelienkritik (S. 20. 21). Allein wenn wir in dieser Stellung des Papias zu den neutestamentlichen Schriften, vorausgesetzt, daß sie in allen Punkten richtig wäre, einen Widerspruch gegen eine reichere Sammlung heiliger Schriften, zu welcher die paulinischen Schriften gehörten, sehen sollten, so müßte doch erst erwiesen sein, daß irgendwo innerhalb der Kirche in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die paulinischen Schriften als heilige Schriften betrachtet sind. Dieses aber hat Hilgenfeld nicht nachgewiesen und kann es nicht nachweisen. Selbst jene vermeinte Zurückweisung des Lucasevangelium stützt sich nur auf eine höchst willkürliche Beziehung der von Papias getadelten *πολλοί* auf die *πολλοί* im Prolog des Lucas; da doch Papias in jener Stelle augenscheinlich nichts anderes will, als sein

kritische Sorgfalt in der Benutzung der Ueberlieferung durch den Gegensatz der leichtgläubigen Menge illustriren. Ebensowenig aber läßt sich nachweisen, daß Papias die Evangelien, von denen er erzählt, die Briefe des Johannes und Petrus, die er benutzt[a]), und selbst die Apokalypse, deren Anerkennung als inspirirte Schrift — selbst wenn sie ganz sicher verbürgt wäre — immer noch ähnlich beurtheilt werden könnte, wie Hilgenfeld selbst Seite 27 Anmerkung 1 ihre Anerkennung durch Justin beurtheilt, als heilige, dem alten Testament gleichwerthige Schriften behandelt habe. Freilich findet Hilgenfeld Seite 10 die erste Spur einer Uebertragung des spezifischen Charakters der alttestamentlichen Schriften auf die neutestamentlichen bereits am Ende des ersten Jahrhunderts in dem sogenannten Brief des Barnabas, wo nach dem Cod. Sinait. Matthäus 20, 16 mit der Citationsformel ὡς γέγραπται eingeführt wird. Allein ist es nicht ganz unfaßlich, wie das nächste derartige Beispiel erst im Jahre 177 auftauchen soll, wo in dem Schreiben der Gemeinde von Lugdunum und Vienne Apoc. 22, 11 als γραφή angeführt wird? (Vgl. ebendaselbst.) Sollte sich wirklich aus einem Zeitraum von fast einem Jahrhundert nur zufällig kein anderes derartiges Beispiel erhalten haben? Was liegt hier näher als die Vermuthung, daß der Verfasser des Barnabasbriefes hier eine Verwechselung begangen und eine Gnome Christi, die ihm aus mündlicher oder schriftlicher Ueberlieferung bekannt war, für ein alttestamentliches Schriftwort gehalten habe?. Erscheint doch merkwürdiger Weise die andere Hälfte jenes Ausspruchs Capitel 6 in so wunderlicher Verschmelzung mit Ezechiel 36, 11, daß, obwohl sie dort als Herrenwort citirt ist, doch dem Verfasser entschieden der Grundgedanke der alttestamentlichen Stelle vorschwebte. Ist doch selbst die Stelle Apoc. 22, 11 in dem gedachten Schreiben so ungenau

---

a) Mit schätzenswerther Unbefangenheit erkennt Hilgenfeld Seite 19 an, daß Eusebius 1 Joh. und 1 Petri bei Papias benutzt gefunden habe. Da aber beide Schriften nach Hilgenfeld nachapostolischen Ursprungs sind, so muß bereits Papias sich über ihre Herkunft von den beiden Uraposteln getäuscht haben, was doch in der That wenig wahrscheinlich ist.

wiedergegeben, daß man nicht weiß, ob sie der Verfasser nicht in der Erinnerung mit Dan. 12, 10 vermischt und verwechselt hat! Unter solchen Umständen muß es mit 1 Tim. 5, 18; 2 Petr. 3, 15. 16, man mag nun diese Schriften für echt oder unecht halten, jedenfalls eine andere Bewandniß haben, als Hilgenfeld Seite 9, 235 meint.

Als Gegensatz zu Papias stellt Hilgenfeld den Marcion hin (Seite 21—24), der ebenso einseitig alle urapostolischen Schriften ausschloß, und neben den zehn paulinischen Briefen nur das von ihm angeblich gereinigte (Lucas-) Evangelium anerkannte. Allein auch dieser sogenannte Kanon des Marcion hat doch mit dem späteren Begriff einer Sammlung heiliger Schriften nur eine Seite gemein. Marcion wollte durch seine Kritik feststellen, was unverfälschte Ueberlieferung des ursprünglichen Christenthums sei und in diesem Sinne werden ihm die von ihm ausgewählten und gereinigten Schriften allerdings normativ, also kanonisch im späteren Sinne; aber daß sie es ihm waren wegen einer ihnen eignenden, auf göttlicher Inspiration beruhenden Heiligkeit, das läßt sich doch eben nicht erweisen. Von einer Sammlung heiliger Schriften des neuen Testamentes weiß eben auch die Mitte des zweiten Jahrhunderts nichts und kann deshalb auch kein Streit über die Bestandtheile derselben bestanden haben. Dagegen hindert nichts, es dem Gegner Marcions zu glauben, daß er das von ihm zurechtgemachte Evangelium aus einer bereits im allgemeinen Gebrauch stehenden Vierzahl von Evangelien ausgewählt habe; denn wenn Tertullian, adv. Marc. IV, 2. sagt, Marcion scheine sich aus diesen vier den Lucas behufs seiner Verstümmelung erlesen zu haben, so bezieht sich doch das videtur augenscheinlich nicht, wie Hilgenfeld Seite 23 will, darauf, daß Tertullian keine genaue Kenntniß hatte über den Kanon, den Marcion vorfand, sondern darauf, daß das von ihm verstümmelte Evangelium nur vermuthungsweise auf den kirchlichen Lucas zurückgeführt werden konnte. Uebrigens zeigt sich bei der Behandlung des Marcion recht deutlich, wie sehr auch diese Darstellung von der Geschichte des Kanon noch der Vervollständigung bedarf. Mag man von der Stellung der Gnostiker zu der vorkatholischen Kirche denken wie man will, immer wird man

zugestehen müssen, daß die Frage nach dem Verhalten derselben zu den neutestamentlichen Schriften von der höchsten Bedeutung ist, ja es kann die Stellung, welche Marcion dazu einnimmt, geschichtlich gar nicht begriffen werden, wenn man nicht die Stellung der älteren Gnostiker zu denselben sorgfältig in Betracht zieht, was Hilgenfeld ganz unterlassen hat.

Folgen wir der Darstellung Hilgenfelds weiter, so führt uns derselbe Seite 24 zu Justin, dessen uns erhaltene Schriften er in den Zeitraum von 147—160 setzt. Hier kommt zu den beiden von Papias anerkannten Evangelien bereits das Lucasevangelium und vielleicht sogar, wie Hilgenfeld eingesteht, unser Johannes hinzu. Mit vollem Rechte aber behauptet Hilgenfeld, daß Justin den Begriff der heiligen Schrift noch ganz auf das alte Testament beschränkt und keineswegs schon auf die christlichen Schriften übertragen hat (S. 26). Es fragt sich nur, wie der Verfasser dies damit reimt, daß schon am Ende des ersten Jahrhunderts bei Barnabas sich eine solche Uebertragung findet, daß schon bei Papias und Marcion sich von verschiedenen Seiten her ein Widerspruch gegen eine vollständigere Sammlung heiliger Schriften zeigen soll. Nach unserer Auffassung ist eben jener ganzen Zeit der Begriff einer neutestamentlichen Sammlung heiliger Schriften noch fremd. Die Vorlesung der Evangelien im Gottesdienste neben den Propheten, welche diesen Begriff erst anbahnen half, hängt ja sichtlich damit zusammen, daß in Justins Zeit die schriftlichen Urkunden der evangelischen Geschichte die mündliche Ueberlieferung bereits fast verdrängt hatten, der zu Papias Zeit noch durchaus der Vorrang gegeben werden konnte, wenn Hilgenfeld auch Seite 25 mit Unrecht behauptet, daß Justin die letztere ganz ausschließt. In der angezogenen Stelle Apol. I, 33 ist ja gar nicht der Schriften der ἀπομνημονεύσαντες gedacht. Kann darum auch bei Justin noch gar nicht von einem Schriftkanon die Rede sein, so kann derselbe auch nicht als ausschließlich urapostolisch bezeichnet werden. Wie kann Hilgenfeld behaupten, daß Justin die Paulusbriefe, obwohl er Bekanntschaft mit ihnen verräth, nicht anerkennt, da er doch ebensowenig die schon von Papias benutzten Briefe der Urapostel benutzt oder gar anerkennt, da H. selbst richtig bemerkt, wie auch

über den Thieren stehen, denen wir aber doch keineswegs zur Qual und zur drückenden Uebermacht gereichen sollen. Man darf ja auch nicht fordern, daß alle Dinge und Wesen durchaus nur gut sein sollten, und daß unser niederes Dasein von jenem höheren hierin nicht verschieden sein könnte. Halte man nur immer fest: Das Böse ist nichts Anderes als ein Mangelndes, sei es nun an der Erkenntniß oder am sittlich Guten, und daß das Böse je nach dem Maße dieses Mangels sich mehr zum Schlimmen oder zum Guten hinwendet. Die leblose Schöpfung verdient aber doch keinen Tadel dafür, daß sie keine Empfindung hat, und eben so wenig darf man es den empfindenden Wesen zum Vorwurf machen, daß ihnen die Vernunft fehlt. Sonst wären wir wohl gar genöthigt, selbst jene höheren Sphären zu tadeln, wo, wie wir annehmen, das bloße seelische Leben dem vernünftigen untergeordnet ist, denn auch dort ist Seele weniger als Vernunft, und diese hat auch wieder ein Höheres über sich.

Wie thöricht aber, durch Zaubersprüche, welche doch der sinnlichen Sphäre angehören, auf das Geistige und selbst auf das Jenseitige einwirken zu wollen! Ja, wenn man diesen Einfluß durch Mäßigkeit und richtige Lebensordnung ausüben wollte und auf solchem Wege Hülfe zu erlangen hoffte, so wäre diese Weisheit sehr zu loben. Krankheiten aber sollen Dämonen und Geister sein, die man mit Worten zu bannen meint, und wenn der Krankheitsstoff ausgetrieben wird, sei es nach oben oder nach unten, so sagen sie, daß dies der böse Geist selbst sei.

Dem Vergnügungsprincip der Epikureer muß man unbedingt widersprechen, denn der Zweck des Lebens ist etwas Geistiges, ist Weisheit und Sittlichkeit. Es reden wohl solche Lehrer vom Hinaufblicken zu Gott, geben aber dabei nicht an, auf welche Art dies geschehen müsse. Wozu könnte es nützen, fragen wir, wenn der Mensch sich keiner Lust und Wollust enthalten will, wenn er Aufwallungen und Leidenschaften nicht niederkämpft, und dann gleich-

wohl den Namen Gottes im Munde führt? Wahre Tugend, die durch verständiges Wesen erlangt wird und auf das Erhabenste hinzielt, zeigt uns Gott und stellt ihn dar; wo dies fehlt, ist Gott ein bloßer Name.

Glaube nur Niemand dadurch irgendwie gut zu sein, daß er von der Welt, von allem Schönen in ihr und von den Geistern, die in der Welt regieren, eine geringe Meinung hege. Es ist ja die Geringschätzung Gottes das eigentliche Wesen des bösen Menschen, und so lange man die Götter nicht verunehrt, ist man auch in keiner anderen Hinsicht völlig schlecht, so wie dagegen das Schlechtsein in Beziehung auf die Götter alles übrige Böse mit einschließt. Bei der wahren Gottesverehrung sind durchaus keine Tugenden zu denken, die ihr entgegen sein oder nur außerhalb ihres Gebietes liegen könnten. Wer zu irgend einem Wesen rechte Liebe hegt, der wird alles Das mit Liebe umfassen, was eben diesem Wesen irgendwie verwandt ist und ihm angehört. Zugleich mit dem Vater liebt man seine Kinder, alle Seelen aber sind jenes höchsten Vaters Töchter, und auch die Seelen in der diesseitigen Weltsphäre sind vernünftige, gute Wesen, und den oberen Seelen weit mehr verwandt, als unserer eigenen Seele. Wie dürfte man wohl diese Welt von jener höheren geschieden denken, und die Götter diesseits von den Göttern drüben? Hat diese Welt überhaupt keinen Zusammenhang mit dem Jenseits, dann freilich habt ihr es auch nicht: ihr dürftet dann auch gar nicht davon sprechen, und eben so wenig von dem, was daraus hervorgegangen ist. Reicht aber eine Vorsehung von dort zu uns herüber, und bezieht sich dieselbe auch auf unser Wollen, so kann ja unsere Welt und unser Leben von der Gottheit nie verlassen sein. Gott sorgt für das Allgemeine mehr als für das Einzelne, und die Weltseele im Ganzen ist des Göttlichen mehr theilhaft als die Theile der Welt. Der Beweis hierfür liegt in dem Sein der Welt und in ihrer weisen Einrichtung vor uns; und wo wäre der Mensch, der sich hierin dem großen Ganzen gleichstellen könnte? Wenn man in der Musik und in der

Geometrie Nachbildungen jener allgemeinen Ordnung wahrnimmt, so wird in uns das Verlangen rege, daß man auch im Einzelleben und in der eigenen Persönlichkeit die Ordnung des Ganzen darstellen möchte, und wenn man hierbei das ursprüngliche Schöne anstaunt, so ersteht aus dieser unserer Sehnsucht die Liebe. Erblickt man diese Schönheit in einem Menschengesicht abgespiegelt, so wird die Seele darüber auf die Schönheit im allgemeinen Leben hingezogen. Unempfänglich aber für alles Höhere müßte der sein, in welchem nicht einmal die erhabenen Abbilder in der Schönheit der Welt und in den Lichtglanz der Gestirne auf das Ursprüngliche und auf das Urbild der Schönheit in Gott selbst hinleiten.

Man darf sich selbst durch Plato's Anschauungen nicht verleiten lassen, die Körperwelt zu sehr herabzusetzen: was im Jenseits groß an Kraft ist, das wird hier groß an Ausdehnung. Wollen die Menschen aber einmal keine Schönheit in der sichtbaren Welt anerkennen, so würde es gut sein, wenn sie zum wenigsten an jungen Männern und an den Frauen sich durch das Schöne nicht zum Gemeinen verleiten ließen. Wir müssen, anstatt das diesseitige Schöne zu verkleinern, uns zum Jenseitigen daran emporschwingen. So viel ist gewiß, was äußerlich wirklich schön ist, das kann innerlich nicht häßlich sein; wird doch alles Aeußere erst dadurch eigentlich schön, wenn es von innen her von dem was mächtiger ist bewältigt und dazu fortgetrieben ist. Alle aber, die bei innerer Häßlichkeit sich für schön ausgeben, tragen die äußere Gestalt als eine Lüge an sich. Da nun der Anblick der ganzen Welt so schön ist, wie kann es dann so schwer werden, die Ansicht zu gewinnen, daß in der Welt Alles auch innerlich schön sei? Man muß wohl sagen, wo die Natur von Anfang her das Vollkommene nicht verliehen hatte, da kann die Vollkommenheit auch nimmer erreicht werden. Ist doch die Welt nicht irgend einmal wie ein Knabe gewesen, daß ihr an Größe nachher etwas angesetzt sein könnte. Woher sollte dies gekommen sein, da sie ja schon alles an sich hatte? Will man aber zugeben, daß etwas der Art an der Seele geschehen

könne, wie die Gnostiker glauben, so darf doch nicht angenommen werden, daß dieser neue Zuwachs etwas Böses gewesen sei.

Man wird aber vielleicht sagen: jene Ansichten haben den Nutzen, daß die Seele dem Verkehr mit dem Körper sich entziehe und sich den Körper so zu sagen fern halte, bei unserer Auffassung dagegen werde die Seele mehr an den Körper gefesselt. Dies wäre nun aber gerade so, als wenn zwei Leute zusammen ein schönes Haus bewohnten, von denen der Eine das Haus und den Erbauer desselben tadelte, gleichwohl aber in dem Hause wohnen bliebe, der Andere aber mit dem Hause nicht unzufrieden wäre, sondern meinte, es sei recht kunstvoll gebaut, dennoch aber die Zeit nicht abwarten könnte, wo er fortziehen werde und wo er überhaupt keine Wohnung mehr nöthig hätte. Dieser aber würde sich darum wohl mit Recht für mehr verständig halten und zum Fortziehen mehr bereit sein, weil er eben wüßte, daß seine Wohnung aus todten Steinen und Gehölz erbaut ist und von der eigentlichen ihm gebührenden Behausung weit absteht. Wer eines Körpers theilhaft geworden ist, muß in dieser seiner Behausung bleiben, die ihm von seiner Seele, wie von einer wohlwollenden Schwester, bereitet ist. Andere Menschen, wie erbärmlich diese auch sein mögen, nennen sich unter einander fort und fort Brüder, die Sonne aber und die übrigen Himmelskörper mögen sie so nicht anreden, auch die Weltseele halten sie unsinniger Weise von sich fern. Freilich so lange wir selbst schlecht sind, kann es uns nicht anstehen, mit jenen höheren Wesen in eine solche Gemeinschaft zu treten: werden wir jedoch besser, so sind wir ja nicht bloß Körper, sondern Seelen, die in den Körpern wohnen, und zwar in der Weise vielleicht, wie die Weltseele von der äußeren Umhüllung der sichtbaren Schöpfung eingeschlossen wird. Es besteht dies aber nur darin, daß wir unseres höheren Standpunktes uns nie begeben, von äußeren Reizen und Gestalten uns nicht bethören lassen, und daß auch hartes Geschick uns nicht niederwerfe. Die Weltseele nämlich wird von nichts getrieben, und es ist auch nicht

einmal etwas da, von dem sie beherrscht werden könnte. So vermögen auch wir hienieden durch sittliche Kraft und Willensstärke alle Schläge von uns abzuwehren, soferne sie durch unser inneres Leben theils schwächer werden, theils gar nicht an uns herankommen. Nähern wir uns den Wesen, die von solchen Dingen nie berührt werden, so gelangen wir zu einer gewissen Aehnlichkeit mit der Weltseele und mit den Geistern der Gestirne des Himmels, ja können wohl gar in ihre Gemeinschaft aufgenommen werden.

Recensionen.

1.

A. Hilgenfeld, der Kanon und die Kritik des neuen Testamentes in ihrer geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung, nebst Herstellung und Beleuchtung des muratorischen Bruchstücks. Halle 1863.

Wir haben erst kürzlich in diesen Blättern die Geschichte des Kanon von Credner zur Anzeige gebracht und unser Wunsch, daß dieselbe zu weiteren Forschungen auf diesem Gebiete anregen möge, ist rasch genug erfüllt worden. Es ist auch nicht zu leugnen, daß das vorliegende Buch in doppelter Beziehung einen erheblichen Vorzug vor seinem Vorgänger voraus hat. Macht schon die knappe und doch innerhalb ihrer Grenzen den Stoff möglichst vollständig und quellenmäßig vorlegende, die klare und geschickt disponirte Form der Darstellung in der hier gegebenen Geschichte des Kanon das Buch zugleich anziehender, so geht dasselbe auch unzweifelhaft von einer klareren und in sich geschlosseneren Anschauung der geschichtlichen Verhältnisse des nachapostolischen Zeitalters aus und kann darum namentlich die Urgeschichte des neutestamentlichen Schriftkanon sehr viel einfacher und durchsichtiger skizziren und einer Menge künstlicher Hypothesen, die das Crednersche Buch enthält, entrathen. Da Referent nun freilich jene Voraussetzung von einem die Kirche des zweiten Jahrhunderts bewegenden Gegensatz des urapostolischen Judenchristenthums und des Paulinismus nicht theilt, so kann er mit den Hauptresultaten hier so wenig wie bei Credner übereinstimmen; doch dürfte es von Interesse sein, den Entwickelungsgang des Kanon, so weit er sich bei Hilgenfeld eigenthümlich darstellt,

hier wieder zu geben und, so weit es ohne Wiederholungen geschehen kann, auf einzelne Punkte etwas näher einzugehen.

Hilgenfeld geht Seite 13 davon aus, daß der Widerspruch gegen eine Sammlung heiliger Schriften neuen Testamentes, zu welchen die des Paulus so wesentlich mit gehören, keineswegs auf solche vereinzelte und außerkirchliche Erscheinungen, wie die Ebjoniten und die ihnen verwandten Sekten, beschränkt gewesen sei, und begründet dies zuerst durch die eigenthümliche Stellung des Papias zu den neutestamentlichen Schriften. Er schließt nämlich aus dem Schweigen des Eusebius, daß derselbe das Johannesevangelium nicht gekannt habe (S. 14. 15), und findet in den bekannten Aeußerungen des Papias über seine Stellung zur mündlichen Ueberlieferung eine Beziehung auf den Prolog des Lucas, die ihn zu der Annahme führt, daß derselbe das Lucasevangelium wohl gekannt, aber nicht anerkannt habe (S. 16. 17). Die neutestamentlichen Schriften, welche P. anerkennt, und welche somit für ihn den Anfang eines Schriftkanon bilden, sind lediglich urapostolisch, es sind die Evangelien des Matthäus und Marcus, 1. Johannis, 1. Petri und die Apocalypse (S. 18. 19). In seiner Annahme einer hebräischen Urschrift des Matthäus findet Hilgenfeld den Ansatz zu der Hypothese von einem schriftlichen Urevangelium, in seinem Urtheil über das Verhältniß des Marcus zu Matthäus den Keim der harmonistischen Evangelienansicht, und in der Verwerfung des paulinischen Lucasevangelium den Beginn der Evangelienkritik (S. 20. 21). Allein wenn wir in dieser Stellung des Papias zu den neutestamentlichen Schriften, vorausgesetzt, daß sie in allen Punkten richtig wäre, einen Widerspruch gegen eine reichere Sammlung heiliger Schriften, zu welcher die paulinischen Schriften gehörten, sehen sollten, so müßte doch erst erwiesen sein, daß irgendwo innerhalb der Kirche in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die paulinischen Schriften als heilige Schriften betrachtet sind. Dieses aber hat Hilgenfeld nicht nachgewiesen und kann es nicht nachweisen. Selbst jene vermeinte Zurückweisung des Lucasevangelium stützt sich nur auf eine höchst willkürliche Beziehung der von Papias getadelten πολλοί auf die πολλοί im Prolog des Lucas; da doch Papias in jener Stelle augenscheinlich nichts anderes will, als seine

kritische Sorgfalt in der Benutzung der Ueberlieferung durch den Gegensatz der leichtgläubigen Menge illustriren. Ebensowenig aber läßt sich nachweisen, daß Papias die Evangelien, von denen er erzählt, die Briefe des Johannes und Petrus, die er benutzt a), und selbst die Apokalypse, deren Anerkennung als inspirirte Schrift — selbst wenn sie ganz sicher verbürgt wäre — immer noch ähnlich beurtheilt werden könnte, wie Hilgenfeld selbst Seite 27 Anmerkung 1 ihre Anerkennung durch Justin beurtheilt, als heilige, dem alten Testament gleichwerthige Schriften behandelt habe. Freilich findet Hilgenfeld Seite 10 die erste Spur einer Uebertragung des spezifischen Charakters der alttestamentlichen Schriften auf die neutestamentlichen bereits am Ende des ersten Jahrhunderts in dem sogenannten Brief des Barnabas, wo nach dem Cod. Sinait. Matthäus 20, 16 mit der Citationsformel ὡς γέγραπται eingeführt wird. Allein ist es nicht ganz unfaßlich, wie das nächste derartige Beispiel erst im Jahre 177 auftauchen soll, wo in dem Schreiben der Gemeinde von Lugdunum und Vienne Apoc. 22, 11 als γραφή angeführt wird? (Vgl. ebendaselbst.) Sollte sich wirklich aus einem Zeitraum von fast einem Jahrhundert nur zufällig kein anderes derartiges Beispiel erhalten haben? Was liegt hier näher als die Vermuthung, daß der Verfasser des Barnabasbriefes hier eine Verwechselung begangen und eine Gnome Christi, die ihm aus mündlicher oder schriftlicher Ueberlieferung bekannt war, für ein alttestamentliches Schriftwort gehalten habe?. Erscheint doch merkwürdiger Weise die andere Hälfte jenes Ausspruchs Capitel 6 in so wunderlicher Verschmelzung mit Ezechiel 36, 11, daß, obwohl sie dort als Herrenwort citirt ist, doch dem Verfasser entschieden der Grundgedanke der alttestamentlichen Stelle vorschwebte. Ist doch selbst die Stelle Apoc. 22, 11 in dem gedachten Schreiben so ungenau

---

a) Mit schätzenswerther Unbefangenheit erkennt Hilgenfeld Seite 19 an, daß Eusebius 1 Joh. und 1 Petri bei Papias benutzt gefunden habe. Da aber beide Schriften nach Hilgenfeld nachapostolischen Ursprungs sind, so muß bereits Papias sich über ihre Herkunft von den beiden Uraposteln getäuscht haben, was doch in der That wenig wahrscheinlich ist.

wiedergegeben, daß man nicht weiß, ob sie der Verfasser nicht in der Erinnerung mit Dan. 12, 10 vermischt und verwechselt hat! Unter solchen Umständen muß es mit 1 Tim. 5, 18; 2 Petr. 3, 15. 16, man mag nun diese Schriften für echt oder unecht halten, jedenfalls eine andere Bewandniß haben, als Hilgenfeld Seite 9, 235 meint.

Als Gegensatz zu Papias stellt Hilgenfeld den Marcion hin (Seite 21—24), der ebenso einseitig alle urapostolischen Schriften ausschloß, und neben den zehn paulinischen Briefen nur das von ihm angeblich gereinigte (Lucas-) Evangelium anerkannte. Allein auch dieser sogenannte Kanon des Marcion hat doch mit dem späteren Begriff einer Sammlung heiliger Schriften nur eine Seite gemein. Marcion wollte durch seine Kritik feststellen, was unverfälschte Ueberlieferung des ursprünglichen Christenthums sei und in diesem Sinne werden ihm die von ihm ausgewählten und gereinigten Schriften allerdings normativ, also kanonisch im späteren Sinne; aber daß sie es ihm waren wegen einer ihnen eignenden, auf göttlicher Inspiration beruhenden Heiligkeit, das läßt sich doch eben nicht erweisen. Von einer Sammlung heiliger Schriften des neuen Testamentes weiß eben auch die Mitte des zweiten Jahrhunderts nichts und kann deshalb auch kein Streit über die Bestandtheile derselben bestanden haben. Dagegen hindert nichts, es dem Gegner Marcions zu glauben, daß er das von ihm zurechtgemachte Evangelium aus einer bereits im allgemeinen Gebrauch stehenden Vierzahl von Evangelien ausgewählt habe; denn wenn Tertullian, adv. Marc. IV, 2. sagt, Marcion s ch e i n e sich aus diesen vier den Lucas behufs seiner Verstümmelung erlesen zu haben, so bezieht sich doch das videtur augenscheinlich nicht, wie Hilgenfeld Seite 23 will, darauf, daß Tertullian keine genaue Kenntniß hatte über den Kanon, den Marcion vorfand, sondern darauf, daß das von ihm verstümmelte Evangelium nur vermuthungsweise auf den kirchlichen Lucas zurückgeführt werden konnte. Uebrigens zeigt sich bei der Behandlung des Marcion recht deutlich, wie sehr auch diese Darstellung von der Geschichte des Kanon noch der Vervollständigung bedarf. Mag man von der Stellung der Gnostiker zu der vorkatholischen Kirche denken wie man will, immer wird man

zugestehen müssen, daß die Frage nach dem Verhalten derselben zu den neutestamentlichen Schriften von der höchsten Bedeutung ist, ja es kann die Stellung, welche Marcion dazu einnimmt, geschichtlich gar nicht begriffen werden, wenn man nicht die Stellung der älteren Gnostiker zu denselben sorgfältig in Betracht zieht, was Hilgenfeld ganz unterlassen hat.

Folgen wir der Darstellung Hilgenfelds weiter, so führt uns derselbe Seite 24 zu Justin, dessen uns erhaltene Schriften er in den Zeitraum von 147—160 setzt. Hier kommt zu den beiden von Papias anerkannten Evangelien bereits das Lucasevangelium und vielleicht sogar, wie Hilgenfeld eingesteht, unser Johannes hinzu. Mit vollem Rechte aber behauptet Hilgenfeld, daß Justin den Begriff der heiligen Schrift noch ganz auf das alte Testament beschränkt und keineswegs schon auf die christlichen Schriften übertragen hat (S. 26). Es fragt sich nur, wie der Verfasser dies damit reimt, daß schon am Ende des ersten Jahrhunderts bei Barnabas sich eine solche Uebertragung findet, daß schon bei Papias und Marcion sich von verschiedenen Seiten her ein Widerspruch gegen eine vollständigere Sammlung heiliger Schriften zeigen soll. Nach unserer Auffassung ist eben jener ganzen Zeit der Begriff einer neutestamentlichen Sammlung heiliger Schriften noch fremd. Die Vorlesung der Evangelien im Gottesdienste neben den Propheten, welche diesen Begriff erst anbahnen half, hängt ja sichtlich damit zusammen, daß in Justins Zeit die schriftlichen Urkunden der evangelischen Geschichte die mündliche Ueberlieferung bereits fast verdrängt hatten, der zu Papias Zeit noch durchaus der Vorrang gegeben werden konnte, wenn Hilgenfeld auch Seite 25 mit Unrecht behauptet, daß Justin die letztere ganz ausschließt. In der angezogenen Stelle Apol. I, 33 ist ja gar nicht der Schriften der ἀπομνημονεύσαντες gedacht. Kann darum auch bei Justin noch gar nicht von einem Schriftkanon die Rede sein, so kann derselbe auch nicht als ausschließlich urapostolisch bezeichnet werden. Wie kann Hilgenfeld behaupten, daß Justin die Paulusbriefe, obwohl er Bekanntschaft mit ihnen verräth, nicht anerkennt, da er doch ebensowenig die schon von Papias benutzten Briefe der Urapostel benutzt oder gar anerkennt, da H. selbst richtig bemerkt, wie auch

die Apokalypse bei ihm nicht nothwendig in ihrer Eigenschaft als Apostelschrift, sondern als Produkt der Prophetengabe in Betracht kommt (vgl. S. 27 Anm. 1)? Es ist eben bei Justin überall von der Berufung auf die Autorität apostolischer Schriften noch nicht die Rede, obwohl doch in Dial. 123 S. 418 eine Bekanntschaft mit 1 Joh. 3, 1 kaum zu verkennen ist. Wenn Hilgenfeld Seite 29 auch den Palästinenser Hegesipp, obwohl er das Lucasevangelium schon anerkennt, zu denen rechnet, die Paulus und seine Schriften verwerfen, so dürfte er hier nicht mit Glück seine frühere richtigere Ansicht retractirt haben.

So langen wir denn bereits Seite 30 mit der Aufhebung des ursprünglichen Gegensatzes vom Judenchristenthum und Paulinismus in die Einheit des Katholicismus bei der Bildung des gesammtapostolischen Schriftkanon an, die sich freilich viel eher als Folge jenes Entwickelungsprozesses als mit Credner als Ursache desselben begreifen läßt, die aber, selbst wenn man jene Voraussetzung über die Entstehung des Katholicismus theilt, doch immer noch in ihren tieferen Gründen unaufgeklärt bleibt, da wir eine Erhebung apostolischer Schriften zur normativen Autorität erst bei Marcion beginnen sehen, die volle Uebertragung aber des Inspirationsbegriffes und des Charakters heiliger Schriften von dem alten Testament auf christliche Schriften bei Theophilus von Antiochien ganz unvermittelt auftritt. Auch die Ignatiusbriefe bilden hier kein Mittelglied, zumal man dieselben gar nicht geschichtlich verwerthen kann, wenn man nicht ihre durch den syrischen Text dargelegte Grundlage von ihrer Bearbeitung scheidet[a]). Und ebensowenig kann die Berufung auf die monarchische Gewalt der Bischöfe genügen, welche die echt apostolische Lehre nun auch in schriftlicher Ueberlieferung besitzen

a) Letzterer gehört die καθολικὴ ἐκκλησία in ad Smyrn. 8 und die Stelle ad Philad. 5 an, von der es übrigens noch sehr dahin steht, ob mit den dort erwähnten ἀπόστολοι eine Sammlung apostolischer Schriften gemeint ist. Unbegreiflich aber ist es, wie Hilgenfeld Seite 31 behaupten kann, daß in dem Apostolikon noch der Epheserbrief zu fehlen scheine, da selbst in dem syrischen Texte der Eingang des Epheserbriefes offenbar dem paulinischen nachgebildet und in ad Polyc. 5. 6 die Nachbildung von Epheser 5, 25—26; 6, 13—17 doch kaum zu verkennen ist.

wollten. Denn das ist ja eben das Problem, um welches es sich in der Geschichte des Kanon handelt, unter welchen geschichtlichen Bedingungen es geschah, daß man die apostolische Ueberlieferung durch schriftliche Urkunden sicher gestellt wissen wollte, und daß man diese Urkunden in den Rang heiliger, dem alten Testamente gleichartiger Schriften erhob. Daran reiht sich dann die zweite Frage, wie man unter den hiefür sich zunächst darbietenden Urkunden allmählich eine Auswahl traf, und dieselbe als ausschließlich heilig und normativ zu dem Kanon im späteren Sinne verfestigte.

Dies führt uns auf die beiden folgenden Abschnitte unseres Buches, welche den neutestamentlichen Kanon der altkatholischen und der römischen Reichskirche behandeln (S. 35—63), von denen die oben gerühmten formellen Vorzüge des Buches in besonderem Maße gelten, ohne daß doch erheblich neue Momente zu Tage gebracht seien. Hier fehlt es sogar an den freilich mit sehr erheblichen Irrthümern verbundenen Versuchen Credners und Volckmars, den Gang dieser Bildungsgeschichte in seinen leitenden Grundzügen zu verfolgen; der Verfasser hält sich überwiegend an die Besprechung der einzelnen hier in Betracht kommenden Kirchenlehrer und Urkunden. Bei dem muratorischen Bruchstück, das er für eine Uebersetzung aus dem Griechischen hält, giebt er eine Beilage, in welcher er neben einer Herstellung des lateinischen Textes den Versuch macht, den griechischen Urtext vermuthungsweise herzustellen und diesen durch einige Anmerkungen erläutert. Hier hätte man aber doch den so eingehenden Studien von Credner und Volckmar etwas mehr Berücksichtigung gewünscht, wenn sich ihnen gegenüber eine so abweichende Ansicht geltend machen will. Im Uebrigen stimmt er in wesentlichen Punkten mit Credner überein, so in der Deutung des Briefes an die Alexandriner auf den Hebräerbrief, und in der gewiß unrichtigen Vermuthung, daß Jud. 2. 3. Joh. nur soweit anerkannt werden, daß ihre unmittelbar apostolische Abfassung dahingestellt wird. Eigenthümlich ist ihm dagegen, daß er den Laodicenerbrief auf den Epheserbrief im Kanon des Marcion deutet. Im Uebrigen bieten die gegebenen Resultate kaum Gelegenheit, auf Einzelnes einzugehen. Bemerken muß ich aber, daß Hilgenfeld, wie er schon Seite 36 ein besonderes Gewicht auf den von Irenäus

erwähnten Widerspruch gegen das Johannesevangelium legt, so denselben auch in diesem Bruchstücke berücksichtigt findet (S. 42, vgl. S. 231). Er übersieht dabei, daß Irenäus jenen Widerspruch ausdrücklich in einem Zusammenhange erwähnt mit dem Widerspruch des Marcion gegen die kirchlichen Evangelien und ihn auf eine Stufe stellt mit der Willkür anderer Häretiker, von denen bald diese bald jene sich je eins der kirchlichen Evangelien aussuchten und die anderen verwarfen (vgl. adv. haer. III, 11. 7), so daß dadurch das Johannesevangelium um nichts mehr in seiner Echtheit bedroht wird als die anderen Evangelien; die Erwähnung des Briefes im muratorischen Kanon aber kann doch gewiß nicht den Zweck haben, das Evangelium erst als Werk eines Augenzeugen zu beglaubigen, nachdem der Verfasser soeben ausführlich seine Entstehungsgeschichte erzählt hat. — Auf diese geschichtlichen Abschnitte folgt nun noch einer über die „Beschaffenheit des neutestamentlichen Schriftkanon", in welchem zuerst über die Bedeutung der Worte: kanonisch und apokryphisch gehandelt wird. Hilgenfeld setzt sich ebenso mit Recht der Semler-Baurschen Deutung des Wortes *κανών* entgegen, wie der hergebrachten Ansicht, deren „Umweg durch die Kirchenlehre als den Inhalt der heiligen Schriften" er vermeiden will, indem er von dem Grundbegriff des Klassischen, Mustergültigen ausgeht. Doch scheint mir dieser Weg, der durch die technische Terminologie der alexandrinischen Grammatiker führt, in der That eher ein Umweg als jener, der Schritt für Schritt die Umbildung des Begriffes im kirchlichen Sprachgebrauch nachweisen kann. Er beschäftigt sich sodann mit den Bestandtheilen des Kanon namentlich in ihren verschiedenen Anordnungen, mit der Unsicherheit der Ueberlieferung und der Verbreitung der pseudonymen Literatur in der damaligen Zeit, um in einem Schlußabschnitt: „die Kritik und Schriftforschung der alten Kirche" auf die Anfänge der Kritik und Harmonistik hinzuweisen und Augustin als den Urheber der Hypothese zu feiern, welche Marcus zum Epitomator des Matthäus macht (Seite 87).

Der zweite umfassendere Haupttheil behandelt den „Kanon und die Kritik des neuen Testamentes in der neueren Zeit." Der Verfasser verweilt besonders eingehend bei Luther (S. 90—97), Sem-

ler (S. 105—119) und Lessing (S. 125—130), und hat namentlich die kritische Stellung der beiden letzteren klarer als es wohl sonst geschehen ins Licht gestellt. Aber auch die Bedeutung von Eichhorn und Schleiermacher (S. 131—39, S. 147—54) tritt durch die Art, wie er die verschiedenen Seiten ihrer kritischen Arbeiten zusammenfaßt, in ein sehr helles Licht. Wir können es dem unermüdlichen Streiter für seine gemilderte und verbesserte Auflage der Baurschen Kritik nicht verargen, daß seine Darstellung in dieser den Höhe- und Schlußpunkt der kritischen Arbeit gefunden zu haben glaubt und er nun in einem Schlußabschnitte gegen von Hofmann einerseits, gegen den Berichterstatter und Réville, Meyer und Ewald andererseits die Unüberwindlichkeit seiner Stellung zu den Paulusbriefen wie zu den Evangelien zu erhärten unternimmt — obwohl derselbe zu der Gesammtanlage des Buches wenig passen will —; aber es ist eben darum auch nur natürlich, daß die von Schleiermacher datirenden kritischen Bemühungen, welche nicht in die Bahn der tübinger Schule einlenken, viel zu wenig in ihrer Bedeutung gewürdigt werden. Namentlich was die Evangelienfrage anlangt, kann der Verfasser bei seiner principiellen Voreingenommenheit gegen die „Marcushypothese" in allen den verschiedenen Formen, welche sie in der neueren Kritik angenommen hat, sowie gegen die Unterscheidung des papianischen Urmatthäus von unserm heutigen, allen Untersuchungen, welche an diesen beiden Punkten einsetzen, nicht gerecht werden. Darum kann er auch in seinem Vorwort nur triumphirend auf die Progamme von R. Anger (Ratio, qua loci Veteris Testamenti in evangelio Matthaei laudantur, quid valeat ad illustrandam hujus evangelii originem, quaeritur, Partic. I—III. Lips. 1861—62) hinweisen, als könne nun jeder sehen, „wie es mit der Marcushypothese, in welcher sich der Widerspruch gegen die neuere Kritik hauptsächlich vereinigt hat, wirklich bestellt ist." Und doch bedrohen die Resultate der Anger'schen Untersuchungen seine Unterscheidung einer Bearbeitung von der Grundschrift des Matthäusevangeliums nicht weniger als die Marcushypothese. Läßt sich wirklich durch das ganze erste Evangelium hin eine so durchgängig gleiche schriftstellerische Behandlung der alttestamentlichen Citate nachweisen, wie uns Anger

glauben machen will, so kann man in ihm die Hand eines Bearbeiters gerade so wenig erkennen, wie die ihm zu Grunde liegenden Quellenschriften. Allein die Angersche Beweisführung reicht trotz allen angewandten Scharfsinns nicht aus. In dem Citat Matth. 26, 31 bleibt die Lesart der LXX zweifelhaft, in Matth. 11, 10 ist an Stelle des zum Zwecke der Anführung gar nicht passenden Wortes der LXX ein dem Urtext entsprechenderes gesetzt, in Matth. 22, 24 ist, wie Anger selbst gesteht, der Ausdruck aus Gen. 38, 8 (LXX) entnommen, wobei es also immer noch zweifelhaft bleibt, wie weit eine Rücksicht auf den Urtext von Deut. 25, 5 dazu den Anlaß gab. Alles Uebrige, II, S. 28 Angeführte, ist theils so unbedeutend, theils so unsicher, daß der Nachweis, wie auch in den von der neueren Kritik dem Verfasser unsers ersten Evangeliums ab- und seinen Quellenschriften zugesprochenen Abschnitten die Citate, wo es Noth that, aus dem Urtexte übersetzt sind, nicht geführt ist. Und wenn Anger ein besonderes Gewicht auch darauf legt, daß gleichmäßig durchs ganze Evangelium hin eine Verschmelzung verschiedener Schriftstellen in den Citaten vorkommt, so genügt abgesehen davon, daß er in der Annahme solcher Textmischungen viel zu weit geht, das von ihm selbst II, Seite 30 gegebene, übrigens schwerlich vollständige Verzeichniß ähnlicher Beispiele aus anderen Schriften des neuen Testamentes vollständig zum Beweise, wie wenig diese in jener Zeit allgemeine Sitte zum Beweise für die Identität des Verfassers dienen kann. Wir müssen also damit schließen, daß die Marcushypothese in der That noch lange nicht so hinreichend widerlegt ist, wie man es nach der Ungunst, welche ihr in Hilgenfelds Darstellung widerfährt, glauben sollte. Vielleicht wird Holtzmanns neuestes Buch über die synoptischen Evangelien den Verfasser überzeugt haben, daß die Kritik eigensinnig genug ist, mit seinen Forschungen sich nicht abschließen zu lassen, und daß selbst der so „ganz verhärtete und versteifte Eigensinn“ (vgl. S. 219) des von ihm so übel behandelten „Herrn Ober-Consistorialrath Meyer“ noch immer ein gewisses Recht hat, sich gegen die Resultate der tübinger Schule zu versteifen. Mag der Verfasser unfreundliche und unwissenschaftliche Bestreitungen seiner Richtung zurückweisen; aber unbillig bleibt es von ihm, daß

er verlangt, man müsse erst alle seine oft nicht sehr tief eingehenden Einwendungen, in denen er mit unermüdlicher Fruchtbarkeit seine Ansicht allen Erscheinungen von anderer Richtung gegenüber aufrecht zu halten pflegt, eingehend widerlegt haben, um bei einer abweichenden wohlbegründeten Ansicht bleiben zu dürfen. Der Berichterstatter kann diese Bemerkung im Blick auf manche polemische Parthieen auch dieses Buches nicht unterdrücken, dessen dankenswerthe Leistungen er trotz seines principiellen Gegensatzes gegen die Grundvoraussetzungen desselben gern und in reichem Maße anerkennt.

Prof. Dr. Weiß.

Theologisches Handbuch zur Auslegung des heidelberger Katechismus. — Ein Commentar für Geistliche und geförderte Nichttheologen. Von Karl Sudhoff, Licentiat der Theologie und Pfarrer zu Frankfurt am Main. Frankfurt am Main und Erlangen. Verlag von Heyder und Zimmer. 1862. IX. und 514 SS.

Das vorliegende Handbuch charakterisirt sich selber als eine Festgabe zur Feier des dreihundertjährigen Jubiläums des heidelberger Katechismus. „Ich schließe mich dabei“, äußert der verehrte Herr Verfasser, „freudig Denjenigen an, welche seit vielen Monaten eine von unserer Dankbarkeit geforderte Feier des bevorstehenden dreihundertjährigen Jubiläums im treuen Herzen bewegen und vorbereiten. Wie die Inschrift, welche es an der Stirne trägt, zeigt, möchte mein Buch an diesem so nahen Festtage eine der vielen Stimmen sein, welche hier und dort, in der streitenden und in der triumphirenden Kirche, zu einem dankbaren Jubelchore zusammenschlagen, um unsern Heidelberger als einen vorzüglich bibelfesten Lehrer und treuen Führer, als ein gar köstliches Kleinod der Kirche zu feiern“. Wir theilen lebendig und mit voller Ueberzeugung sowohl die Gesinnung in Beziehung auf das ehrwürdige Buch, als die Feststimmung des Verfassers und entsprechen nur einem inneren

Bedürfniß, wenn wir es vorzugsweise von diesem Gesichtspunkte aus hier zur Anzeige bringen und, so viel von uns abhängt, unseren reformirten Glaubensgenossen empfehlen.

Mit wie ganz anderen Gefühlen begehen wir deutsche Reformirte in diesem Jahre 1863 die Jubelfeier unseres Lehr- und Bekenntnißbuches, als wir es vor zehn und noch mehr Jahren vermocht hätten! Es ist wohl der Mühe werth einen Augenblick dabei zu verweilen.

War es nicht eine schwüle, drückende Zeit für alle treuen und besonnenen Bekenner des apostolischen Christenthums in Deutschland: jene Periode der zehn Jahre, welche auf die große politische Katastrophe von 1848 zunächst folgte? Die Versammlung der deutschen Bischöfe zu Würzburg gegen Ausgang des genannten Jahres hatte in ihrer öffentlichen Erklärung uns Evangelischen nur noch die Eigenschaft als „Mitmenschen" übrig gelassen. Der Heißsporn des deutschen Episkopats, der neu eingesetzte Bischof von Hessen und bei Rhein, schien uns aber kaum diese Eigenschaft noch übrig lassen zu wollen. Er wußte sich gesichert genug, um unter Anderem in einem Hirtenbrief an die Gläubigen der Mainzer Diöcese den Protestantismus, die Religion der Mehrzahl des darmstädtischen Großherzogthums und des fürstlichen Hauses selbst, mit einer „schmutzigen Lache" zu vergleichen. Es gingen um dieselbe Zeit die Jesuitenmissionen unter die Bevölkerungen nicht bloß katholischer, sondern überwiegend protestantischer Städte und Gegenden im Norden, wie im Süden Deutschlands aus. Der Revolutionsschwindel schien vom politischen auf das kirchliche Gebiet sich umgesetzt zu haben. Es wurde römischer Seits die Zuversicht ausgesprochen, in nicht allzulanger Zeit auf märkischem Sand die Entscheidungsschlacht geschlagen zu sehen gegen den in Auflösung begriffenen Protestantismus. Und schon gaben ja die Angelegenheiten Schleswig-Holsteins den Anlaß zum Entfalten von Fahnen, welche seit den Tagen Wallensteins auf dem Boden des deutschen Nordens nicht mehr erblickt worden waren an den Flußufern der Elbe. Bei „Wittenberge" war es, wo dem Feldzeichen der Schutzmacht der römischen Kirche die Brücke über die Elbe geschlagen ward. Wir schweigen von Anderem. Aber nach den 1850 und

1851 dem einheimischen Episkopat in Oesterreich und Preußen gemachten umfassenden Zugeständnissen folgte bekanntlich im März 1851 die vielbesprochene Denkschrift der fünf Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz an ihre Regierungen im Sinne der würzburger Verabredungen. Im Februar 1852 wurde von dieser Seite die Erklärung abgegeben des unerschütterlichen Beharrens bei den gestellten Forderungen und beigefügt, daß, wenn man ihr gerechtes Verlangen nicht befriedige, sie entschlossen seien, für sich vorzugehen und so zu handeln, als ob die Punkte wirklich bewilligt wären, möge daraus entstehen was da wolle". Das Jahr 1855 sah den deutschen Episkopat aufs Neue vereinigt zu einer tendenziösen Gedächtnißfeier des Gründers der römischen Kirche in Germanien in Mainz, das folgende Jahr zu geistlichen Exercitien an der Gruft des heiligen Bonifacius zu Fulda. Im Sturmschritt gewann die Hierarchie in dem österreichischen Concordat von 1855 dem geschwächten Staate das uneingeschränkte Terrain für die Geltung des kanonischen Rechtes ab und in den nächsten Jahren folgten Baden und Würtemberg.

Nicht eben mehr zur Freude angethan waren die Dinge im Innern der protestantischen Kirche. Die Revolution von 1848 hatte den geschichtlichen Verband zwischen Staat und Kirche ernstlich bedroht, die Grundrechte in der Formulirung der deutschen Nationalversammlung auch in dieser Beziehung die historischen Grundlagen des deutschen Kirchenthums abstrakten Theorieen zum Opfer gebracht. Kaum war daher die Restauration eingetreten, so drängte ein sehr großer Theil der wirklich kirchlich Gesinnten, aber mit ihnen zugleich ein gar nicht kleiner Theil von bis dahin keineswegs eben sehr kirchlich gesinnten sogenannten Conservativen, von panischem Schrecken ergriffen, von den Grundrechten auf jene Grundlagen zurück. Man suchte die Interessen der Kirche durch die engste Verknüpfung mit der so eben nach schwerer Bedrohung wieder erstarkenden landesherrlichen Gewalt sicher zu stellen. Ja, Theorieen von Recht und Pflicht des Landesherrn in geistlichen Dingen, welche schon seit fast anderthalb Jahrhunderten aus Theorie und Praxis verschwunden gewesen waren, tauchten wieder auf; daneben wurden neue, der Reformation wildfremde Begriffe von Kirche, Kirchenamt,

Kirchenregiment, mit gleichzeitiger Betonung aller traditionellen Elemente in Lehre und Cultus, da und dort zu einer kaum noch unterscheidbaren Differenz von dem römischen Katholicismus emporgespannt. Es galt nach der bekannten Devise Stahls im Kirchlichen wie im Politischen um Geltendmachung eines Princips der „Autorität“, welches dem recht geflissentlich in jeder Gestalt und Bedeutung in Verruf gebrachten Princip der „Majorität“ sollte die Spitze bieten. Besonnenen Männern a) kostete es alle Mühe, den vielen durch das Stichwort: nichts „von unten“, alles nur „von oben“ her! in Verwirrung gebrachten Geistern den Unterschied des biblischen (Joh. 3, 3) und des bureaukratischen ἄνωθεν in Erinnerung zu bringen. Ein modernes d. h. durch und durch in Puseyismus ausgeartetes Ultralutherthum betrachtete sich im nördlichen Deutschland bereits als Meister der Situation und drohte in einzelnen Repräsentanten — die theologische Fakultät zu Göttingen wird sich des Pastors Wolff im Jahre 1854 noch erinnern — allem demjenigen, was sich seinem Sacramentalismus und Klerikalismus nicht unterwerfen würde, geradezu den Garaus zu machen. Das ganze Ungestüm eines leidenschaftlichen und sophistischen Eifergeistes warf sich natürlich auf die Union der protestantischen Confessionen. Den Prozeß in Sachen der confessionellen Separation wider die Union schien man, wie Nitzsch b) sagt, dem Abschluß bereits so nahe gebracht zu haben, daß man in Preußen nur den (von den lutherischen Vereinen wiederholt herausgeforderten) landesherrlichen „Federzug“ glaubte abwarten zu müssen, um dann zu rufen: conclamatum et actum est, und gewisse Organe bereits in sarkastischem Muthwillen gegen die Union sich ergingen. Vollends über das Erbe von Glaubens- und Rechtsgütern der Reformirten schien der Prozeß vollständig entschieden. Aus dem Munde der Ultralutheraner erschollen wiederum laut und immer lauter die alten Schmähungen und Verdächtigungen der Brenz,

---

a) Jul. Müller in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft 1851 Seite 12. Sack in derselben Zeitschrift 1851 Aprilheft. Köstlin in Gelzers protestantischen Monatsblättern 1857, April, Seite 266. 269.
b) Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft 1858 Seite 2.

Westphal, Hoë, Nikolai u. A. gegen den Calvinismus. Von einem bekannten Historiker wurde Calvins Institutio als die Quelle alles des revolutionären Elends denuncirt, von welchem Europa seitdem betroffen worden sei. Endlich stürmte man von zweien Seiten ganz ernstlich gegen die wohlerworbenen Rechte der reformirten Confession an. Im kurfürstlich hessischen Ministerium des Innern war der Consistorialrath Vilmar längere Zeit Referent in Kirchensachen. Während dieser Zeit unter dem 5. März 1854 erging ein Reskript gedachten Ministeriums a), durch welches die Geltung des heidelberger Katechismus als Bekenntnißgrundlage der hessischen Kirche einfach aufgehoben wurde. Zugleich suchte man von gewissen Seiten durch allerlei Künste den Gliedern der letztern die Illusion zu benehmen, als ob die hessische Kirche jemals zu den reformirten Kirchen gezählt habe. Vier Jahre später wurde im Schooß des Lippe-Detmoldschen Landtages, nicht lange nach der Zeit, als Missionsprediger aus dem Jesuiten-Orden dort die Gunst genossen haben sollen zur fürstlichen Tafel gezogen zu werden, einem katholischen Mitglied die Concession gemacht, daß künftig die Lehrer in Schulen die Frage 80 des heidelberger Katechismus von der Adoration der Hostie als „vermaledeiter Abgötterei" überschlagen sollten b). Endlich figurirte im Jahre 1859 die nämliche Frage unseres Katechismus als einer der Haupt-Anklagepunkte, durch welche der schon genannte Bischof v. Ketteler in Mainz den Gustav-Adolfs-Kalender des hessischen Pfarrers Ritter gerichtlich zu unterdrücken suchte. Schon hatte in dem berühmt gewordenen Prozeß das zuständige Obergericht in Mainz das Verurtheilungs-Decret erlassen, da entwanden die gründlichen und beredten Ausführungen des Generalstaatsprokurators Emmerling in der höheren Instanz vor dem Cassationshof zu Darmstadt dem Bischof noch in der eilften Stunde den Sieg, welcher die Be-

---

a) Heusers Annalen der Justizpflege und Verwaltung in Kurhessen, mit Genehmigung des kurfürstlichen Justiz-Ministeriums herausgegeben. Erster Jahrgang, Nr. 13, S. 482—484.

b) Allgemeinen Zeitung in einer der ersten Nummern des Jahrgangs 1859 nach westfälischen Blättern.

kenntnißfreiheit des reformirten, wie des Protestantismus überhaupt der ultramontanen Chikane überliefert haben würde a).

Allein zu allen Zeiten ist dafür gesorgt gewesen, daß selbst die höchsten Bäume nicht bis in den Himmel wachsen. Daß Gott seine Kirche zu schützen Macht hat gegen die Aufspreizungen von menschlicher Thorheit und Anmaßung, das zeigte sich schließlich auch in jenen im Ganzen so betrübten Zeitläuften. Seit den schweren Geschicken, welche der italienische Krieg 1859 über den österreichischen Kaiserstaat hereingeführt hatte, wurde die Sprache des römischen Episkopats in Deutschland sichtlich eine bescheidenere. Erst seit jener Katastrophe begann für das mächtige Reich die Periode einer wirklichen „Verjüngung", welche endlich dort die Protestanten von unerträglichen Beschwerden befreite und in ihre vollen Rechte einsetzte. Unmittelbar nachher scheiterten auch die oberrheinischen Concordate und zwar an dem gesetzlichen Widerstand nicht bloß der protestantischen, sondern der katholischen Bevölkerungen selber. Verständige Protestanten aber hatten aus diesen Vorgängen Gelegenheit genug wichtige Lehren für die Zukunft ihrer eigenen Kirche zu ziehen. Noch früher aber zertheilten sich die hochgehenden Wogen der ultralutherischen Sturmfluth. Schon zu Anfang des Jahres 1858 vermochte der ehrwürdige Nitzsch eine Wendung der Dinge zu signalisiren b). Die königliche Kabinetsordre vom 6. März 1852 hatte dazu gedient die Hoffnungen der lutherischen Vereinsmänner in den östlichen Provinzen der preußischen Monarchie mächtig zu schwellen. Schon wurde mit Zuversicht auf den königlichen „Federzug" gerechnet, welcher der Union ein Ende machen sollte. Da wurde die zweite Kabinetsordre des Königs vom 12. Juli 1853 nach und nach bekannter und mußte freilich die Illusion der lutherischen Ultras, als ob das Staatsoberhaupt seine kirchliche Gewalt dazu herleihen werde dem Unionszweck ein Ende zu machen, zerstören. Im November 1856 folgte in der nach Berlin zusammenberufenen evangelischen Conferenz ein weiterer Dämpfer für den

a) Neue evangelische Kirchenzeitung von Meßner 1859, Nr. 42.

b) Vorwort zu Hollenbergs deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft. Jahrgang 1858.

allzugeschwinden Eifergeist. Von entscheidender Bedeutung aber war das folgende Jahr 1857. Im Augustmonat desselben ward in Berlin die Versammlung der evangelischen Allianz gehalten und von Christen aus allen Ländern und von allen Denominationen überaus zahlreich besucht. Obwohl die confessionellen Ultras gegen diese synkretistische Versammlung, welche vor allem den Geist der reformirten οἰκουμένη so mächtig repräsentirte, alle Hebel in Bewegung gesetzt hatten, so daß man unwillkürlich an die Zeit etwa zwei Jahrhunderte früher zurückdenken mußte, wo Abr. Calov wegen Begünstigung synkretistischer Bestrebungen den großen Kurfürsten „den Seelenmörder seines Volkes" genannt hatte: so erfreuten sich doch die Theilnehmer derselben selbst in den höchsten Kreisen einer überaus wohlwollenden Aufnahme. Wenige Wochen später gaben auf dem Kirchentag zu Stuttgart die Lutheraner Würtembergs und des mittleren Deutschlands eine gewichtige Stimme ab zu Gunsten der confessionellen Moderation, und der Mißbrauch, welchen der Vicepräsident Stahl mit seinem Amt als Vorsitzender zu treiben sich erlaubte, blieb nicht ohne laute und nachdrückliche Rüge. Das Aufhören der Theilnahme Stahls an den Arbeiten des evangelischen Oberkirchenraths seit der Versammlung der evangelischen Allianz und sein endlicher formeller Rücktritt aus jener Behörde war das Zeichen, daß man dortseits die Partie auf dem bisherigen Wege für verloren gebe.

Genug: von den bedrohlichen Symptomen einer Unterdrückung aller der Schattirungen des deutschen Protestantismus, welche der Fanatismus für rechtlos zu erklären sich erlaubt hat, ist unter Gottes treuer Hut eines nach dem andern geschwunden, und wir, auch wir Reformirte in Deutschland, „als die Sterbenden, siehe wir leben noch". Die Confession der Tholuck und Ullmann, der Sack und Lange, der Ball und Snethlage, der Krafft und Ebrard, der Heppe und Gillet, der Neuenhaus und Herzog, der Sudhoff und Birkner und so vieler Anderer in deutschen Landen, sie lebt noch und Gott hat ihr die Gnade verliehen, in diesem Jahre das dritte Jubiläum ihres ehrwürdigen Confessionsbuches, des heidelberger Katechismus, feiern zu dürfen!

Schon die letztverflossenen Monate haben mancherlei Gedenkzeichen des Jubiläumsjahres gebracht. In theologischen und kirchlichen Blättern ist die Erinnerung an die beiden Verfasser des Katechismus, Ursinus und Olevianus, sowie an den glaubensfesten Churfürsten Friedrich III. erneuert worden. In Philadelphia haben in der Woche des 19. Januar 1863 zahlreiche Geistliche und Abgeordnete der deutsch-reformirten Kirchen Nordamerikas mitten unter den Stürmen des Bürgerkrieges ein großartiges Gedächtnißfest begangen. Noch steht von dort die Herausgabe einer interessanten Festschrift, sowie eine Jubel-Ausgabe des Katechismus zu erwarten. Auch der laufende Jahrgang der Studien und Kritiken ist reich ausgestattet mit Aufsätzen und Mittheilungen über den heidelberger Katechismus. Um so mehr ist es Pflicht, bei diesem Anlaß auch der Festgabe von Herrn Sudhoff zu gedenken, als des bis jetzt ohne Zweifel werthvollsten Beitrages der deutschen Theologie zu dieser Feier.

Die reformirte Kirche Deutschlands ist Herrn Sudhoff längst für mehr als eine verdienstvolle Leistung Dank schuldig. Er gehört zu den nicht nur eifrigsten, sondern auch sachkundigsten Vertretern des Protestantismus und des reformirten Systems im Besonderen. Gern erinnern wir uns des Sturm- und Drang-Jahres 1853, wo Herr Sudhoff in Gemeinschaft mit zweien seiner lutherischen Amtsbrüder Steitz und Kalb dem Treiben der jesuitischen Missionsprediger in Frankfurt und des Bischofs von Mainz mit ebensoviel Geschick als Nachdruck in Broschüren entgegentrat[a]). Zur Zeit der schon erwähnten Vexationen, welche die reformirte Kirche Kurhessens unter dem zweiten Ministerium Hassenpflug zu erleiden hatte, war es Herr Sudhoff, welcher dem treuen Zeugen für das Recht jener Kirche, Dr. Heppe in Marburg, welcher dafür bis zur Stunde noch unter dem Martyrium steht, redlich zur Seite trat[b]). Auch seinen Beruf speciell zur Bear-

---

a) Römisch-katholische Lehre und Praxis. — Eine Entgegnung auf die öffentliche Erklärung des Bischofs von Mainz in Betreff des ungarischen Jesuiten-Bekenntnisses für Convertiten. Frankfurt a. M. 1853.

b) Das gute Recht der reformirten Kirche in Kurhessen. Frankfurt 1855.

beitung des hier in Rede stehenden Handbuches hat Herr Sudhoff längst begründet, zunächst durch seine 1853 erschienene Schrift: „Fester Grund christlicher Lehre; ein Hülfsbuch zum heidelberger Katechismus, zusammengestellt aus deutschen Schriften Dr. Kaspar Olevians und eigenen Abhandlungen", theils durch die als Band 8 der elberfelder Sammlung von „Leben und Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche" 1857 erschienene Monographie über: C. Olevianus und Zach. Ursinus Leben und ausgewählte Schriften; endlich durch seine in mehreren Auflagen erschienene Ausgabe des heidelberger Katechismus mit zweckmäßigen Beigaben für die katechetische Unterweisung. Man hat sich daher gewiß nur zu freuen, daß das Jubiläum des Buches, welches so lange schon den Mittelpunkt umfassender Studien des Autors gebildet hat, zum Anlaß geworden ist, mit den Früchten dieser Studien in dem vorliegenden Handbuch vor das Publikum zu treten.

Dasselbe zerfällt in zwei Haupttheile: einen systematischen Seite 1—140 und einen analytischen Seite 141—472; als Anhang folgt ein geschichtlicher Theil Seite 473—514. Der Verfasser hat diese Einrichtung seines Buches in der Vorrede selber damit motivirt, daß seit Olevians „Festem Grund" von den Commentatoren der volksthümlichen Fassung des Katechismus verschiedene Ausführungen von Lehrpunkten beigegeben zu werden pflegten, welche, wie z. B. die Lehre von den Eigenschaften Gottes, die Eschatologie u. s. w. in dem Katechismus, seinem Zwecke gemäß, keine Stelle finden konnten. „Dadurch wurden aber", wie der Verfasser mit Recht bemerkt, „die Gliedmaßen unseres so schön und organisch geordneten Katechismus verrenkt, die Uebersicht erschwert, der Zusammenhang verdeckt". Vom Verfasser ist daher alles Dergleichen in den systematischen Theil verwiesen worden, welcher, eingeleitet durch die allgemeine Religionslehre (Begriff der Religion, Ursprung, falsche Religionen, Offenbarung, Wort Gottes, Charakteristik der einzelnen Theile der heiligen Schrift, Gottes Dasein und Eigenschaften, Dreieinigkeit, Schöpfungslehre u. a.), die gesammte christliche Lehre auf der Basis des Heidelbergers systematisch darstellt und auf diese Weise nach der Absicht des Verfassers gewissermaßen einen ersten Cursus der Auslegung und des

tieferen Verständnisses, namentlich auch für weiter strebende Nichttheologen bilden soll. Der analytische Theil schließt sich eng an die Gliederung des Katechismus selber an und behandelt auf's Genaueste und Eingehendste theils den Sinn und Zusammenhang der einzelnen Fragen, theils der sachlich zusammengehörigen Fragengruppen. Der geschichtliche Theil rekapitulirt zusammenfassend wesentlich nur das Resultat der im Leben Olevians und Ursins von dem Verfasser über den Antheil jedes der beiden Theologen an der Abfassung des Katechismus niedergelegten ausführlichen und manches in der herkömmlichen Annahme, zu Gunsten Olevians, berichtigenden Untersuchungen, sowie über das Verhältniß des heidelberger Katechismus zu seinen Vorgängern, dem laskischen, dem genfer und dem lutherschen.

Das Handbuch ist im eigentlichsten Sinne wirklich ein „theologisches". Die Natur des Stoffes brachte es nothwendig so mit sich; denn bekanntlich hatte der heidelberger Katechismus schon nach der Absicht des Churfürsten Friedrich neben der Bestimmung als Unterweisungsbuch für die Jugend des pfälzischen Landes zugleich diejenige einer Bekenntnißschrift für die Kirche der Pfalz. Diese doppelte Abzweckung ist es, welche den heidelberger Katechismus nach seiner Anlage im Ganzen sowohl von dem lutherschen, als auch andern reformirten Katechismen des sechszehnten Jahrhunderts nicht unerheblich unterscheidet. Während letzteren die erstere Abzweckung genügte, hat der heidelberger neben seinen unübertrefflichen, weil unmittelbar an die Herzen greifenden praktisch-populären Ausführungen auch manche Materien in sich aufgenommen, welche im Stoff und mitunter auch in der Form über die Zweckbestimmung eines Volksbuches mehr oder minder weit hinausliegen. Wie frühzeitig dies empfunden wurde, legt sich unter anderem in der Thatsache zu Tag, daß schon im Jahre 1585 ein Auszug aus dem heidelberger Katechismus verfertigt wurde, welcher unter dem Namen des kleinen heidelberger Katechismus da und dort wenigstens bis zur Zeit des Confirmanden-Unterrichts die Stelle des größeren vertrat. Auch in späteren Zeiten ist jene theologische Plerophorie von aufrichtigen Verehrern und dankbaren Zöglingen des heidelberger Katechismus empfunden worden. So von dem berühmten

berner Gelehrten Albrecht von Haller, welcher gelegentlich die Aeußerung fallen läßt: „Ein Buch, das unsere Kinder lernen, das mir aber fast mehr als ein Bekenntniß stärkerer Christen vorkömmt, fängt mit der wichtigsten aller Fragen an: was ist dein Trost im Leben und im Sterben?“ a) Gerade diese Doppelbestimmung hat daher von jeher eine in vollerem Sinn „theologische“ Auslegung erforderlich gemacht. Wie niemals um ein ähnliches Buch, so hat sich daher um den heidelberger Katechismus eine eigene gelehrt-theologische Literatur gruppirt. Die angesehensten Theologen der reformirten Kirche haben es nicht verschmäht, den heidelberger Katechismus doctrinell zu commentiren. Ja die ausführlichen Erklärungsschriften, welche Ursinus, Olevian, G. Alting, Coccejus u. A. zu der Catechesis Palatina geliefert haben, bilden einen Theil der dogmatischen Literatur der reformirten Kirche, auf dessen Bedeutsamkeit für die Erkenntniß des reformirten Lehrsystems neuerdings in dieser Zeitschrift von Schneckenburger bei Anlaß von Schweizers Dogmatik b) in überzeugender Weise hingewiesen worden ist. An diese althergebrachte Art der Behandlung des im Katechismus vorliegenden Lehrstoffes schließt sich auch das sudhoffsche Handbuch an. Da aber in unseren Tagen, wie gezeigt worden ist, der Eifergeist gegen die reformirte Lehre und Kirche wieder erwacht ist, insbesondere die lutherische Polemik an frischen Exemplaren zu studiren leider Gelegenheit genug geboten ist, so konnte in dem Handbuch auch ein ausführliches Eingehen auf die älteren Streitmaterien, so gern man manche derselben für obsolet erklären möchte, weder im Interesse der theologischen Erklärung, noch im kirchlichen Tagesinteresse übergangen werden. Vielmehr bietet auch in dieser Hinsicht das Handbuch einen reichen wissenschaftlichen Apparat. Man gewinnt aus demselben einen lebendigen Ueberblick über die interconfessionelle Streittheologie der älteren protestantischen Jahrhunderte. Selbstverständlich

a) Albrecht von Haller's Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung; herausgegeben von C. A. Auberlen. Stuttgart 1858. Seite 34.

b) Studien und Kritiken, Jahrgang 1847, Heft 4, Seite 947.

waren daher in diesem Interesse auch zahlreiche Excerpte nicht nur aus den älteren Commentatoren des Katechismus, sondern auch aus den Schriften von Bucer, P. Martyr, Bullinger, Piscator, Polanus, Maresius u. A. neben der Bezugnahme auf Neuere wie Ebrard, Jul. Müller u. A. ganz an ihrem Platze.

Das Handbuch geht, wie bereits bemerkt, so zu Werke, daß es bei jeder der Einzelfragen wie Fragengruppen den Sinn und Zusammenhang bis in's Einzelne mit großer Genauigkeit und Schärfe erörtert. Es liegt bei dieser Art von Behandlung die Gefahr nahe, sich in eine gewisse Breite zu verlieren. Der Leser wird dem Verfasser aber das Zeugniß geben müssen, daß er diese Klippe glücklich vermieden und in Beziehung auf katechetische Zergliederung die richtige Mitte gehalten hat. Ja man erfreut sich der Gedankenklarheit und Bestimmtheit, welche der Verfasser an dem vieljährigen Umgang mit seinem Stoffe sich erworben hat. Das Buch wird daher gerade in dieser Beziehung Anfängern in der schwierigen Kunst der Katechese gute Dienste leisten, namentlich gegenüber den oft nicht geringen Schwierigkeiten, welche so stoffreiche und prägnante Sätze, wie die Fragen des Heidelberger Katechismus der katechetischen Behandlung darbieten.

Mit sichtlicher Vorliebe bewegt sich jedoch das Handbuch auf dem Gebiet der eigentlich dogmatischen Materien, und zwar sowohl in polemischer als in [illegible] Richtung. Aus dem synthetischen Theil dürfte besonders die Seite [illegible] enthaltene Ausführung über den Begriff des Wunders, seine Möglichkeit und Nothwendigkeit hervorzuheben sein. Der katechetischen Analyse aber im zweiten Theil sind theils eingehendere dogmatische und exegetische Erläuterungen eingewebt, theils eigentliche gelehrte Excurse beigegeben. [illegible] zu rechnen sein Auseinandersetzungen wie die zu Frage [illegible] über die Geneigtheit des natürlichen Menschen zum Haß gegen Gott und seinen Nächsten, Seite [illegible]; zu Frage [illegible] über die Kindertaufe, Seite 162; zu Frage [illegible] über den Kirchenbegriff und die Glaubensgewißheit, Seite [illegible]; Seite [illegible]. Indessen möge nicht unbemerkt bleiben, daß [illegible] nur mit dem Verfasser die

von der humanitarischen Bildung vielangefochtene Frage 5 in Schutz nehmen müssen nicht bloß als unerläßliche Grundbedingung des wahren christlichen Erlösungsbedürfnisses, sondern auch als Schlüssel zu einer praktischen Weltanschauung und Weltbeurtheilung, gleichwohl dieser körnige Ausdruck beider für Ewigkeit und Zeit gleich bedeutungsvollen Interessen uns in die Kategorie der von Haller gemeinten Lehrstücke unseres Katechismus gehört, deren wirkliches Verständniß nicht den Kindern, sondern erst den Eltern und Großeltern sich aufthut. Auch die vom Verfasser beigebrachte Stelle aus H. Altings Explic. Cat. Pal. sagt davon nicht etwa das Gegentheil aus, sondern nur die Nothwendigkeit schon in der Kindheit das Bewußtsein der Sünde überhaupt zu wecken und zu schärfen. Von den Excursen möchten besondere Beachtung verdienen der zu Frage 26 — 28 über die Schöpfungstage des mosaischen Berichts, Seite 203 ff., ferner zu Frage 83 — 85 über die kirchliche Zucht, Seite 407 ff. und über das kirchliche Amt, Seite 419 ff. Einen ganz besonderen Fleiß hat jedoch der Verfasser den Excursen über die zwischen der römischen und lutherischen einerseits und der reformirten Kirche andererseits controversen Materien gewidmet. Dahin gehören die Excurse zu Frage 35 — 44 über die Ubiquitätslehre und der Pendant hiezu auf Anlaß von Frage 48 über den Himmelfahrtsleib Christi, Seite 247 ff.; zu Frage 54 über die Höllenfahrtscontroverse, Seite 230 — 234, welcher manches neue Licht auf die reformirte Fassung dieser Lehre wirft; besonders aber zu Frage 54 die ausführlichen Auseinandersetzungen über die Prädestinationslehre, Seite 257 — 283; zu Frage 65 — 68 über das Verhältniß zwischen Wort und Sacrament, Seite 305 ff.; zu Frage 69 — 74 von der Taufe, Seite 345 ff.; zu Frage 75 — 82 vom heiligen Abendmahl, Seite 357 — 405 mit den reichhaltigsten Erörterungen der Abendmahlslehre des Katechismus im Vergleich zu den Darstellungen des nämlichen Lehrstücks bei Zwingli, Calvin, Melanchthon, in den lutherischen Symbolen und in den reformirten Liturgieen, wie auch über die viel angefochtene Frage 80 über die Adoration der Hostie, Seite 399 — 404; endlich zu Frage 92 — 93 über die Eintheilung des Decalogus und das reformirte Bilderverbot. Von selbst versteht sich, daß gerade bei

diesen Materien Gelegenheit gegeben war auf die älteren reformirten Dogmatiker zurückzugehen. Und in der That hat der Herr Verfasser besonders hier seine große Belesenheit auf diesem Gebiet sowie auf demjenigen der neueren Controversliteratur documentirt, und sich durch Mittheilung mancher wenig bekannten Notizen und zahlreicher Auszüge aus den Schriften vornehmlich Ursins und Olevians Verdienste erworben. Hoffentlich wird das Handbuch zu gründlicherer Orientirung auf dem Gebiet des reformirten Zweiges der protestantischen Dogmatik, deren Kenntniß seit einer Reihe von Jahrzehnden in Deutschland selten geworden war, den Sinn wecken helfen, abgesehen davon, daß speciell den Katechismus angesehen Manches in der Theologie desselben erst aus den Privatschriften seiner Verfasser sein volles Licht empfängt.

Ein Buch, welches nicht weniger als die gesammte Dogmatik umfaßt, wird neben aller Anerkennung seiner Verdienstlichkeit als Ganzes, gewöhnlich doch in mehreren oder wenigeren Einzelpunkten auch zum Widerspruch Anlaß geben. Auch wir gestehen dem Handbuch gegenüber uns in diesem Falle zu befinden, und zwar — um es kurz auszusprechen — darum, weil wir, obschon dem reformirten Glauben aufrichtig zugethan, gleichwohl nicht vermögen uns mit der älteren theologischen Fassung desselben in dem Grad zu identificiren, wie dies von Herrn Sudhoff sowohl in dieser, als in früheren Schriften geschehen ist. Es mag einem Bedürfniß confessioneller Pietät entsprechen, die Väter unseres Glaubens, überhaupt eine großartige Vergangenheit auf allen Punkten nach bestem Vermögen zu vertreten; es mag ferner ein Zeitbedürfniß sein und überhaupt in manchen Stücken sein Gutes haben, auch dem strikten Calvinismus in unseren Tagen seinen Ausdruck gegeben zu sehen, und erfreulich, demselben einen geschickten Anwalt zur Seite zu erblicken. Aber wenn Seite 41 in einem sichtlich nicht bloß historischen Interesse Psalm 2, 7; 110, 1; 45, 8 als Beweisthümer für die Trinitätslehre im alten Testamente angeführt werden, so wird man gegen Dergleichen Einsprache erheben dürfen. Ebensowenig haben uns die Ausführungen des Verfassers zu Gunsten der Prädestinationslehre befriedigen können.

Jeder Kenner des reformatorischen Lehrbegriffes wird das tief religiöse Bedürfniß zu würdigen wissen, aus welchem gerade im Beginne der Reformation, wo die Prinzipien derselben in voller Frische sich entfalteten, das Prädestinationsdogma hervorging. Die Wurzel desselben war keine andere, als das Interesse, das Bewußtsein der Gnade und Erlösung, anstatt es von den Regungen des empirischen Selbstbewußtseins und jeder etwa daraus zu entnehmenden Bedingung, als einem Unsicheren und Schwankenden, abhängig zu machen, unmittelbar an dem göttlichen Willen, der unverdient Gnade erweist, unentreißbar zu fixiren. Eben deshalb ist jenes Dogma nicht etwa blos in Zwinglis Schrift von der Providenz und in Calvins Decretenlehre, sondern auch in Luthers und Melanchthons Schriften gleicher Weise zum Vorschein gekommen. Auch wir sind daher vollkommen einverstanden mit Theologen, wie der auch vom Verfasser citirte (Seite 280) Jul. Müller a), der hierin eine eigentliche Unterscheidungslehre der reformirten Kirche nicht erblickt, sondern bewiesen hat, daß auch das Lutherthum, ungeachtet seines ungeberdigen Sträubens, über diese Lehre in der Concordienformel thatsächlich nicht hinausgekommen ist. Auch hat der Verfasser (Seite 279) richtig gezeigt, daß durch das genannte Dogma keineswegs jede Regung subjektiver Freiheit aufgehoben wird. Ebenso hat der Verfasser auf manche „landläufige“ Einwürfe (Seite 276) treffend geantwortet. Endlich hat schon Gaß b) aus Keckermann, Alsted, Wendelin den Beweis geführt, daß die deutsch-reformirte Theologie in Beziehung auf die Prädestination durchaus keine selbstständige Geltung neben der calvinistischen behauptet, überhaupt am Wenigsten in der dogmatischen Literatur ein bedeutender Unterschied zwischen beiden hervortritt, und der Verfasser unter anderem durch das in Uebersetzung vollständig mitgetheilte Schreiben von Ursinus an Dr. Jakob Monau vom Jahre 1573 (S. 258) unwiderleglich dargethan, daß noch weit weniger Ursinus von dieser generellen Haltung der deutsch-reformirten Theologie etwa eine Ausnahme macht. Allein

---

a) Evangelische Union, Seite 274 und 275.

b) Geschichte der protestantischen Dogmatik I, Seite 404 ff.

kein wie immer sonst gerechtfertigtes Gefühl confessioneller Pietät darf unseres Dafürhaltens den in diesem Stück solidarisch verbundenen Protestantismus abhalten von dem Zugeständniß, daß dem inwendigen Vollzug des Prädestinationsdogmas Schwierigkeiten entgegenstehen, welche, so viele Versuche auch angestellt worden sind letztere zu überwinden, durch keinen derselben mehr als nur verdeckt, keineswegs dagegen als beseitigt anzusehen sind. Die Hauptschwierigkeit liegt in dem großen, auch außerhalb des anthropologisch-soteriologischen Lehrkreises wiederkehrenden Problem: die endliche Causalität des menschlichen Willens und die unendliche Causalität Gottes in ihrer Einheit und doch in jener Unterschiedenheit zu setzen, welche das sittliche Bewußtsein fordert. Indem das calvinische System die endliche Kraft des gefallenen Willens als nicht nur zum Guten nicht zureichend, sondern in der That als gar keine gegenüber der an ihr sich bethätigenden unendlichen Kraft der Gnade ansieht, so droht ihm die sittliche Schätzung der Sünde verloren zu gehen und diese zu einem nothwendigen Phänomen zu werden. Homo vitio suo cadit, aber freilich setzt Calvin hinzu: Dei providentia sic ordinante. Bei diesem calvinischen Supralapsarianismus ist es schwer den positiven Begriff des Bösen festzuhalten und Calvin selbst rang sichtbar mit dieser Schwierigkeit. Wirklich tritt bei ihm der negative Begriff des Bösen da und dort hervor, namentlich wo er sein System gegen Einwürfe zu vertheidigen hat, während er da, wo er dasselbe direkt darstellt oder wo er die zur Unsittlichkeit mißbrauchte Fassung der Libertiner bekämpft, immer wieder auf den positiven Begriff hinübergetrieben wird. Das Dogma in seiner vollen Gestalt ist überhaupt nicht ein reiner Ausdruck der Frömmigkeit allein, sondern zugleich ein Produkt verstandesmäßiger Consequenz aus dem unmittelbaren religiösen Bewußtsein, und eben darum liegen nicht nur Mißverstand und Mißbrauch nahe, sondern aus der unausgeglichenen Disharmonie zwischen der religiösen und der sittlichen Weltansicht, welche darin vorliegt, erklären sich zugleich die von Melanchthons Synergismus an durch die ganze Geschichte hindurch gehenden Sollicitationen zu einer Remedur des protestantischen Lehrbegriffes gerade in diesem Stücke seines ersten Entwurfes.

Wir hoffen auf jenen Widerspruch zwischen dem religiösen und dem sittlichen Element in der reformatorischen Weltanschauung und dessen weitreichende Folgen demnächst bei einer anderen Gelegenheit ausführlich zurückzukommen. Hier nur ein Wort über die Frage: wie stellt sich der heidelberger Katechismus zu Calvins Decretenlehre? Es scheint uns, als habe Dr. Schaff in Mercersburg auf diese Frage die richtige Antwort gegeben. „Der Katechismus", sagt er, „lehrt zwar gelegentlich in Frage 1, 31, 53 und 54 die positive Seite der Prädestination, nämlich die Erwählung der Kinder Gottes zur Heiligkeit und Seligkeit in Christo, in unverfänglicher biblisch-praktischer Weise, als Quelle des Trostes und als Sporn zur Dankbarkeit; er sagt aber kein Wort von einer doppelten Prädestination und einem ewigen Rathschluß der Verwerfung oder Verdammniß eines Theiles des Menschengeschlechts; vielmehr behauptet er ausdrücklich die „Allgemeinheit der göttlichen Gnade in Christo, der den Zorn Gottes wider die Sünde des ganzen menschlichen Geschlechtes getragen hat", in Frage 37, welche den späteren calvinistischen Partikularisten, nach deren Lehre Christus blos für die Auserwählten starb, viel Mühe gemacht hat. Der Katechismus lehrt, daß die Gläubigen allein durch die Gnade Gottes selig werden, während die Ungläubigen durch ihre eigene Schuld verloren gehen. Er schneidet dem Pelagianismus und der Selbstgerechtigkeit alle Wurzel ab, ohne sich ins entgegengesetzte Extrem zu werfen und Gott für das Böse verantwortlich zu machen. . . . . Der Katechismus ist also weder calvinistisch noch anti-calvinistisch, sondern läßt die Gewissen frei über diese schwierigen Geheimnisse, während die dortrechter Artikel und die westminster Confession und Katechismen die calvinische doppelte Prädestinationslehre mit klaren Worten lehren und ihr so den Stempel der kirchlichen Autorität aufprägen. Wir müssen deßhalb sowohl Heppe als Sudhoff widersprechen, indem der erste dem Katechismus einen anti-calvinischen Melanchthonianismus, der zweite umgekehrt den strengen Calvinismus aufbürdet. Wäre er anti-calvinistisch, so hätte ihn die streng calvinistische dortrechter Synode nicht sanctionirt; wäre er streng calvinistisch, so hätte er in Deutschland unter den Melanchthonianern

keinen Eingang gefunden" a). Wird nun die weitere Frage erhoben, wie es zu erklären ist, daß die Prädestinationslehre, ungeachtet Olevian und Ursin gute Calvinisten waren, in den Katechismus keinen Eingang gefunden hat, so läßt sich mit gutem Grund behaupten, daß es mit Absicht geschehen sei. Indessen ist es sicher weder aus diplomatischen Rücksichten, noch aus Schonung der Gnesiolutheraner oder Scheu vor denselben geschehen, deren damaliges Haupt Joh. Brenz 1564 erklärte: Der Teufel sucht durch den Calvinismus nichts Geringeres als das Heidenthum, den Talmudismus und den Muhammedanismus in die Kirche einzuführen b). Denn die Frage 80, welche später bekanntlich zu so vielen diplomatischen Reclamationen von Seiten der katholischen Reichsstände Anlaß gegeben hat, benahm wahrlich von vorn herein dem Katechismus jeden diplomatischen Anstrich, und daß unter Festhaltung der calvinischen Abendmahlslehre irgend welche andere Concession nicht ausreichen werde, die Lutheraner versöhnlicher zu stimmen, und daher übel angebracht sein würde, das hatte man damals in Heidelberg längst zur Genüge erfahren. Selbst auf schonende Rücksichten auf die Philippisten darf die Auslassung der Decretenlehre im Katechismus sicherlich wenigstens nicht vorzugsweise zurückgeführt werden. Unseres Dafürhaltens entspricht dieselbe vielmehr in casu einer in der reformirten Kirche in Betreff des Prädestinationsdogmas constant festgehaltenen Praxis der Unterscheidung zwischen Theologenlehre und Kirchenlehre. Sowohl Zwingli als Calvin war es gewiß Ernst mit jenem Dogma. Ja, dem Letzteren, welcher in demselben Jahre 1535 damit hervortrat, in welchem Melanchthon dasselbe hatte fallen lassen, war nicht wenig daran gelegen, den ganzen Inhalt desselben zur kirchlichen Ueberzeugung zu erheben. Denn wie innig er sich das richtige Verständ-

a) Dr. Ph. Schaff, der heidelberger Katechismus; nach der Ausgabe von 1563 revidirt und mit kritischen Anmerkungen, sowie einer Geschichte und Charakteristik des Katechismus versehen. — Ein Beitrag zur dreihundertjährigen Jubelfeier im Jahre 1863. Philadelphia. 1863. S. 129 ff. Wir wollen hiemit das treffliche Büchlein zugleich bestens empfohlen haben.

b) Hartmann, Joh. Brenz Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld. 1862. S. 252.

niß desselben mit einem Gewinn für die Frömmigkeit verbunden dachte, beweist die ausgezeichnet geschickte, selbst neben dem betreffenden Abschnitt der Institutio beachtenswerthe Vertheidigung der Prädestination im Consensus Genevensis. Gleichwohl hob Zwingli diese Lehre sogar in seinem Commentarius de vera et falsa religione nur wenig hervor, widmete vielmehr dieser Privatansicht nicht blos erst fünf Jahre später eine besondere Schrift, sondern schied sie als esoterische Lösung des Problems ausdrücklich von den Angelegenheiten des christlichen Gemeinglaubens. Sed heus tu, schreibt Zwingli an einen Freund, caste ista ad populum et rarius etiam: ut enim pauci sunt vere pii, sic pauci ad altitudinem hujus intelligentiae perveniunt[a]). Ganz im Einklang damit steht es, daß der schweizerische Theologenconvent in Basel, aus dessen Berathungen 1536 die erste helvetische Confession hervorging, welche ganz das Gepräge des Lehrtypus an sich trägt, wie er sich unter Zwinglis Einfluß gebildet hatte, ebenfalls die Prädestinationslehre übergeht. Calvin selbst aber, nachdem er noch 1543 gegen Pighi eifrig für dieselbe gestritten hatte, gab 1546 Melanchthons loci in französischer Uebersetzung heraus, und trug kein Bedenken in der Vorrede sich dahin auszusprechen, daß Melanchthon über Prädestination Alles, was für das Heil des Menschen nothwendig, gesagt und nur ausgelassen habe, was man auch ohne Gefahr nicht wissen könne[b]). Eine ähnliche Auffassung ist es daher ohne Zweifel gewesen, welcher die heidelberger Theologen gefolgt sind, denen der Katechismus seine Abfassung verdankt, obschon sie für ihre Person und als Theologen über die Erwählung calvinisch dachten, und Franz Junius, der — soviel uns bekannt — Erste, welcher ausdrücklich einen Unterschied machte zwischen demjenigen, was er als Christ und demjenigen, was er als Theolog schreibe[c]), um jene Zeit noch nicht in ihrer Mitte sich befand. In Beziehung auf den churfürstlichen Miturheber des Katechismus aber darf wohl auch an den bei

---

a) Ep. ad. Fridol. Fontejum 25. Jan. 1527. Opp. VIII, 21.
b) Henry, Leben Calvins, Bd. 2, S. 496.
c) Gaß a. a. O. S. 139.

Friedrich III. so viel geltenden Heinr. Bullinger erinnert werden. Die von ihm verfaßte zweite helvetische Confession redet zwar auch von einer Prädestination der Erwählten, die durch gar nichts von eigenem Verdienst derselben bedingt sei. Allein sie enthält sich eine Prädestination der Verworfenen zur Unseligkeit und zum Verharren in der Sünde vorzutragen und sucht nur das Trostvolle der ersteren hervorzuheben, wie auch praktischen Mißbräuchen entgegen zu arbeiten. Der spekulative Standpunkt Calvins wird von Bullinger ganz mit dem praktischen vertauscht und die über die concrete Erlösung in Christo transcendirenden Fragen geradezu abgewiesen. Daß endlich in derselben Confession C. 9. beachtenswerthe Anfänge zu einer Richtigerstellung der dem Prädestinationsdogma zu Grund liegenden anthropologischen Voraussetzungen enthalten sind, darauf hat bekanntlich schon Nitzsch [a]) aufmerksam gemacht.

Wir verzichten hier auf die Beantwortung der Frage, ob dies Auseinanderhalten einer esoterisch-theologischen und einer exoterisch-kirchlichen Auffassung der Lehre von der Gnadenwahl, wie sie der reformirten Kirche eigenthümlich ist, in rechter Harmonie steht mit der von der christlichen Glaubenswahrheit für sich beanspruchten Katholicität, ob nicht vielmehr in der Ausdehnung, welche man hier der Unterscheidung jenes Doppelstandpunkts gegeben sieht, gerade das Sympton für einen in dem theologischen System latitirenden Fehler erblickt werden darf. Dagegen ist gewiß, daß das hier zu Grund liegende Princip der Unterscheidung eines religiös-kirchlichen und theologisch-wissenschaftlichen Standpunkts an sich ein ebenso berechtigtes, als nothwendiges ist. Der richtige kirchliche Takt, die Moderation, welche — einzelne Fälle in Zeiten hitzigen Kampfes abgerechnet — von der reformirten Kirche in Beziehung auf das fragliche Dogma, wie andere theologische Interessen z. B. den Coccejanismus, an den Tag gelegt worden sind, gereichen ihr nicht wenig zur Ehre. Desgleichen ist durch die Vermeidung der lutherischer Seits constanten Verwechselung zwischen dem religiösen Seligkeitsbedürfniß und dem dogmatischen die so-

a) Protestantische Beantwortung von Möhlers Symbolik, S. 85.

ciale Ausgestaltung des reformirten Princips wesentlich gefördert worden. Allerdings hat den Rückschlag der niedergehaltenen sittlichen Faktoren der christlichen Gemüthswelt gegen die einseitig festgehaltene religiöse Weltansicht des ältesten Protestantismus auch die reformirte Kirche zu empfinden gehabt, ja sogar noch früher als die lutherische. Aber wie unverhältnißmäßig weniger stark jene im Vergleich zu dieser! Denn die reformirte Kirche ist zeitweise, und sogar tief, in den Rationalismus hineingerathen; die lutherische Kirche hingegen, und zwar großentheils mit in Folge jener Verwechselung, gerade in ihrem Centrum Deutschland, vom Rationalismus verschlungen worden und hat das einheimische reformirte Minoritätskirchenthum in den Strudel ihrer bis zum religiösen Nihilismus abwärts führenden Geistesbewegung mit hineingezogen. Der deutsche Zweig der reformirten Kirche, von jeher der schwächste, weil er nicht zu einer normalen kirchlichen Ausgestaltung gelangen konnte, sondern wie lutherischer Seits die gläubige Gemeinde den Wechseln des theologischen und Staats-Kirchenregiments preisgegeben war, hat in obiger Hinsicht nicht eben Ursache sich zu berühmen. Die Dulon und Andere sind von uns ausgegangen, und wie Manche sind es vor und nach ihnen, auf welche wir keineswegs Grund haben stolz zu sein. Aber andererseits, welche Kräfte evangelischer Verjüngung die reformirte Kirche überall, wo sie zu einer normalern kirchlichen Constituirung im 16. und 17. Jahrhundert sich durchgekämpft hatte, nach einer vorübergehenden Periode latitudinarischer Erschlaffung aus ihrem Schooße herausgeboren und wie segensvoll sie damit auch auf das evangelische Deutschland herübergewirkt hat, ist eine durch die Geschichte hinreichend bekundete Thatsache. Zudem ist es höchst merkwürdig, mit welcher Zähigkeit die reformirte Kirche, deren Ursprüngen man neuerdings so oft ihren radikalen Bruch mit der kirchlichen Vergangenheit zum Vorwurf machen hört, im Allgemeinen die geschichtlichen Grundlagen ihres Bestandes fast überall festzuhalten gewußt hat. Wie wenig ist die reformirte Kirche, der man im 16. Jahrhundert nicht müde wurde Schwarmgeisterei zum Vorwurf zu machen, außerhalb Deutschlands von jenem falschen Spiritualismus berührt worden, dessen extremsten Ausläufern man das

tieferen Verständnisses, namentlich auch für weiter strebende Nicht-theologen bilden soll. Der analytische Theil schließt sich eng an die Gliederung des Katechismus selber an und behandelt auf's Genaueste und Eingehendste theils den Sinn und Zusammenhang der einzelnen Fragen, theils der sachlich zusammengehörigen Fragen-gruppen. Der geschichtliche Theil rekapitulirt zusammenfassend wesentlich nur das Resultat der im Leben Olevians und Ursins von dem Verfasser über den Antheil jedes der beiden Theologen an der Abfassung des Katechismus niedergelegten aus-führlichen und manches in der herkömmlichen Annahme, zu Gunsten Olevians, berichtigenden Untersuchungen, sowie über das Ver-hältniß des heidelberger Katechismus zu seinen Vorgängern, dem laskischen, dem genfer und dem lutherschen.

Das Handbuch ist im eigentlichsten Sinne wirklich ein „theo-logisches“. Die Natur des Stoffes brachte es nothwendig so mit sich; denn bekanntlich hatte der heidelberger Katechismus schon nach der Absicht des Churfürsten Friedrich neben der Bestim-mung als Unterweisungsbuch für die Jugend des pfälzischen Landes zugleich diejenige einer Bekenntnißschrift für die Kirche der Pfalz. Diese doppelte Abzweckung ist es, welche den heidelberger Katechis-mus nach seiner Anlage im Ganzen sowohl von dem lutherschen, als auch andern reformirten Katechismen des sechszehnten Jahr-hunderts nicht unerheblich unterscheidet. Während letzteren die erstere Abzweckung genügte, hat der heidelberger neben seinen unübertreff-lichen, weil unmittelbar an die Herzen greifenden praktisch-popu-lären Ausführungen auch manche Materien in sich aufgenommen, welche im Stoff und mitunter auch in der Form über die Zweck-bestimmung eines Volksbuches mehr oder minder weit hinausliegen. Wie frühzeitig dies empfunden wurde, legt sich unter anderem in der Thatsache zu Tag, daß schon im Jahre 1585 ein Auszug aus dem heidelberger Katechismus verfertigt wurde, welcher unter dem Namen des kleinen heidelberger Katechismus da und dort wenigstens bis zur Zeit des Confirmanden-Unterrichts die Stelle des größeren vertrat. Auch in späteren Zeiten ist jene theologische Plerophorie von aufrichtigen Verehrern und dankbaren Zöglingen des heidel-berger Katechismus empfunden worden. So von dem berühmten

berner Gelehrten Albrecht von Haller, welcher gelegentlich die Aeußerung fallen läßt: „Ein Buch, das unsere Kinder lernen, das mir aber fast mehr als ein Bekenntniß stärkerer Christen vorkömmt, fängt mit der wichtigsten aller Fragen an: was ist dein Trost im Leben und im Sterben?“ a) Gerade diese Doppelbestimmung hat daher von jeher eine in vollerem Sinn „theologische“ Auslegung erforderlich gemacht. Wie niemals um ein ähnliches Buch, so hat sich daher um den heidelberger Katechismus eine eigene gelehrt-theologische Literatur gruppirt. Die angesehensten Theologen der reformirten Kirche haben es nicht verschmäht, den heidelberger Katechismus doctrinell zu commentiren. Ja die ausführlichen Erklärungsschriften, welche Ursinus, Olevian, G. Alting, Coccejus u. A. zu der Catechesis Palatina geliefert haben, bilden einen Theil der dogmatischen Literatur der reformirten Kirche, auf dessen Bedeutsamkeit für die Erkenntniß des reformirten Lehrsystems neuerdings in dieser Zeitschrift von Schneckenburger bei Anlaß von Schweizers Dogmatik b) in überzeugender Weise hingewiesen worden ist. An diese althergebrachte Art der Behandlung des im Katechismus vorliegenden Lehrstoffes schließt sich auch das sudhoffsche Handbuch an. Da aber in unseren Tagen, wie gezeigt worden ist, der Eifergeist gegen die reformirte Lehre und Kirche wieder erwacht ist, insbesondere die lutherische Polemik an frischen Exemplaren zu studiren leider Gelegenheit genug geboten ist, so konnte in dem Handbuch auch ein ausführliches Eingehen auf die älteren Streitmaterien, so gern man manche derselben für obsolet erklären möchte, weder im Interesse der theologischen Erklärung, noch im kirchlichen Tagesinteresse übergangen werden. Vielmehr bietet auch in dieser Hinsicht das Handbuch einen reichen wissenschaftlichen Apparat. Man gewinnt aus demselben einen lebendigen Ueberblick über die interconfessionelle Streittheologie der älteren protestantischen Jahrhunderte. Selbstverständlich

---

a) Albrecht von Haller's Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung; herausgegeben von C. A. Auberlen. Stuttgart 1858. Seite 34.

b) Studien und Kritiken, Jahrgang 1847, Heft 4, Seite 947.

waren daher in diesem Interesse auch zahlreiche Excerpte nicht nur aus den älteren Commentatoren des Katechismus, sondern auch aus den Schriften von Bucer, P. Martyr, Bullinger, Piscator, Polanus, Maresius u. A. neben der Bezugnahme auf Neuere wie Ebrard, Jul. Müller u. A. ganz an ihrem Platze.

Das Handbuch geht, wie bereits bemerkt, so zu Werke, daß es bei jeder der Einzelfragen wie Fragengruppen den Sinn und Zusammenhang bis in's Einzelne mit großer Genauigkeit und Schärfe erörtert. Es liegt bei dieser Art von Behandlung die Gefahr nahe, sich in eine gewisse Breite zu verlieren. Der Leser wird dem Verfasser aber das Zeugniß geben müssen, daß er diese Klippe glücklich vermieden und in Beziehung auf katechetische Zergliederung die richtige Mitte gehalten hat. Ja man erfreut sich der Gedankenklarheit und Bestimmtheit, welche der Verfasser an dem vieljährigen Umgang mit seinem Stoffe sich erworben hat. Das Buch wird daher gerade in dieser Beziehung Anfängern in der schwierigen Kunst der Katechese gute Dienste leisten, namentlich gegenüber den oft nicht geringen Schwierigkeiten, welche so stoffreiche und prägnante Sätze, wie die Fragen des heidelberger Katechismus der katechetischen Behandlung darbieten.

Mit sichtlicher Vorliebe bewegt sich jedoch das Handbuch auf dem Gebiet der eigentlich dogmatischen Materien, und zwar sowohl in polemischer als in apologetischer Richtung. Aus dem synthetischen Theil dürfte besonders die Seite 8 enthaltene Ausführung über den Begriff des Wunders, seine Möglichkeit und Nothwendigkeit hervorzuheben sein. Der katechetischen Analyse aber im zweiten Theil sind theils eingehendere dogmatische und exegetische Erläuterungen einverleibt, theils eigentliche gelehrte Excurse beigegeben. Zum Gelungensten in ersterer Hinsicht dürften zu rechnen sein Ausführungen wie die zu Frage 5 über die Geneigtheit des natürlichen Menschen zum Haß gegen Gott und seinen Nächsten, Seite 154; zu Frage 6 über die Ungerechtigkeit, Seite 162; zu Frage 21 und 59—69 über den Glaubensbegriff und die Glaubenswirkung, Seite 185 und Seite 287—301. Indessen möge nicht unbemerkt bleiben, daß, so entschieden wir mit dem Verfasser die

von der humanitarischen Bildung vielangefochtene Frage 5 in Schutz nehmen müssen nicht bloß als unerläßliche Grundbedingung des wahren christlichen Erlösungsbedürfnisses, sondern auch als Schlüssel zu einer praktischen Weltanschauung und Weltbeurtheilung, gleichwohl dieser körnige Ausdruck beider für Ewigkeit und Zeit gleich bedeutungsvollen Interessen uns in die Kategorie der von Haller gemeinten Lehrstücke unseres Katechismus gehört, deren wirkliches Verständniß nicht den Kindern, sondern erst den Eltern und Großeltern sich aufthut. Auch die vom Verfasser beigebrachte Stelle aus H. Altings Explic. Cat. Pal. sagt davon nicht etwa das Gegentheil aus, sondern nur die Nothwendigkeit schon in der Kindheit das Bewußtsein der Sünde überhaupt zu wecken und zu schärfen. Von den Excursen möchten besondere Beachtung verdienen der zu Frage 26 — 28 über die Schöpfungstage des mosaischen Berichts, Seite 203 ff., ferner zu Frage 83 — 85 über die kirchliche Zucht, Seite 407 ff. und über das kirchliche Amt, Seite 419 ff. Einen ganz besonderen Fleiß hat jedoch der Verfasser den Excursen über die zwischen der römischen und lutherischen einerseits und der reformirten Kirche andererseits controversen Materien gewidmet. Dahin gehören die Excurse zu Frage 35 — 44 über die Ubiquitätslehre und der Pendant hiezu auf Anlaß von Frage 48 über den Himmelfahrtsleib Christi, Seite 247 ff.; zu Frage 54 über die Höllenfahrtscontroverse, Seite 230 — 234, welcher manches neue Licht auf die reformirte Fassung dieser Lehre wirft; besonders aber zu Frage 54 die ausführlichen Auseinandersetzungen über die Prädestinationslehre, Seite 257 — 283; zu Frage 65 — 68 über das Verhältniß zwischen Wort und Sacrament, Seite 305 ff.; zu Frage 69 — 74 von der Taufe, Seite 345 ff.; zu Frage 75 — 82 vom heiligen Abendmahl, Seite 357 — 405 mit den reichhaltigsten Erörterungen der Abendmahlslehre des Katechismus im Vergleich zu den Darstellungen des nämlichen Lehrstücks bei Zwingli, Calvin, Melanchthon, in den lutherischen Symbolen und in den reformirten Liturgieen, wie auch über die viel angefochtene Frage 80 über die Adoration der Hostie, Seite 399 — 404; endlich zu Frage 92 — 93 über die Eintheilung des Decalogus und das reformirte Bilderverbot. Von selbst versteht sich, daß gerade bei

diesen Materien Gelegenheit gegeben war auf die älteren reformirten Dogmatiker zurückzugehen. Und in der That hat der Herr Verfasser besonders hier seine große Belesenheit auf diesem Gebiet sowie auf demjenigen der neueren Controversliteratur documentirt, und sich durch Mittheilung mancher wenig bekannten Notizen und zahlreicher Auszüge aus den Schriften vornehmlich Ursins und Olevians Verdienste erworben. Hoffentlich wird das Handbuch zu gründlicherer Orientirung auf dem Gebiet des reformirten Zweiges der protestantischen Dogmatik, deren Kenntniß seit einer Reihe von Jahrzehnden in Deutschland selten geworden war, den Sinn wecken helfen, abgesehen davon, daß speciell den Katechismus angesehen Manches in der Theologie desselben erst aus den Privatschriften seiner Verfasser sein volles Licht empfängt.

Ein Buch, welches nicht weniger als die gesammte Dogmatik umfaßt, wird neben aller Anerkennung seiner Verdienstlichkeit als Ganzes, gewöhnlich doch in mehreren oder wenigeren Einzelpunkten auch zum Widerspruch Anlaß geben. Auch wir gestehen dem Handbuch gegenüber uns in diesem Falle zu befinden, und zwar — um es kurz auszusprechen — darum, weil wir, obschon dem reformirten Glauben aufrichtig zugethan, gleichwohl nicht vermögen uns mit der älteren theologischen Fassung desselben in dem Grad zu identificiren, wie dies von Herrn Sudhoff sowohl in dieser, als in früheren Schriften geschehen ist. Es mag einem Bedürfniß confessioneller Pietät entsprechen, die Väter unseres Glaubens, überhaupt eine großartige Vergangenheit auf allen Punkten nach bestem Vermögen zu vertreten; es mag ferner ein Zeitbedürfniß sein und überhaupt in manchen Stücken sein Gutes haben, auch dem strikten Calvinismus in unseren Tagen seinen Ausdruck gegeben zu sehen, und erfreulich, demselben einen geschickten Anwalt zur Seite zu erblicken. Aber wenn Seite 41 in einem sichtlich nicht bloß historischen Interesse Psalm 2, 7; 110, 1; 45, 8 als Beweisthümer für die Trinitätslehre im alten Testamente angeführt werden, so wird man gegen Dergleichen Einsprache erheben dürfen. Ebensowenig haben uns die Ausführungen des Verfassers zu Gunsten der Prädestinationslehre befriedigen können.

Jeder Kenner des reformatorischen Lehrbegriffes wird das tief religiöse Bedürfniß zu würdigen wissen, aus welchem gerade im Beginne der Reformation, wo die Prinzipien derselben in voller Frische sich entfalteten, das Prädestinationsdogma hervorging. Die Wurzel desselben war keine andere, als das Interesse, das Bewußtsein der Gnade und Erlösung, anstatt es von den Regungen des empirischen Selbstbewußtseins und jeder etwa daraus zu entnehmenden Bedingung, als einem Unsicheren und Schwankenden, abhängig zu machen, unmittelbar an dem göttlichen Willen, der unverdient Gnade erweist, unentreißbar zu fixiren. Eben deshalb ist jenes Dogma nicht etwa blos in Zwinglis Schrift von der Providenz und in Calvins Decretenlehre, sondern auch in Luthers und Melanchthons Schriften gleicher Weise zum Vorschein gekommen. Auch wir sind daher vollkommen einverstanden mit Theologen, wie der auch vom Verfasser citirte (Seite 280) Jul. Müller a), der hierin eine eigentliche Unterscheidungslehre der reformirten Kirche nicht erblickt, sondern bewiesen hat, daß auch das Lutherthum, ungeachtet seines ungeberdigen Sträubens, über diese Lehre in der Concordienformel thatsächlich nicht hinausgekommen ist. Auch hat der Verfasser (Seite 279) richtig gezeigt, daß durch das genannte Dogma keineswegs jede Regung subjektiver Freiheit aufgehoben wird. Ebenso hat der Verfasser auf manche „landläufige" Einwürfe (Seite 276) treffend geantwortet. Endlich hat schon Gaß b) aus Keckermann, Alsted, Wendelin den Beweis geführt, daß die deutsch-reformirte Theologie in Beziehung auf die Prädestination durchaus keine selbstständige Geltung neben der calvinistischen behauptet, überhaupt am Wenigsten in der dogmatischen Literatur ein bedeutender Unterschied zwischen beiden hervortritt, und der Verfasser unter anderem durch das in Uebersetzung vollständig mitgetheilte Schreiben von Ursinus an Dr. Jakob Monau vom Jahre 1573 (S. 258) unwiderleglich dargethan, daß noch weit weniger Ursinus von dieser generellen Haltung der deutsch-reformirten Theologie etwa eine Ausnahme macht. Allein

a) Evangelische Union, Seite 274 und 275.

b) Geschichte der protestantischen Dogmatik I, Seite 404 ff.

kein wie immer sonst gerechtfertigtes Gefühl confessioneller Pietät darf unseres Dafürhaltens den in diesem Stück solidarisch verbundenen Protestantismus abhalten von dem Zugeständniß, daß dem inwendigen Vollzug des Prädestinationsdogmas Schwierigkeiten entgegenstehen, welche, so viele Versuche auch angestellt worden sind letztere zu überwinden, durch keinen derselben mehr als nur verdeckt, keineswegs dagegen als beseitigt anzusehen sind. Die Hauptschwierigkeit liegt in dem großen, auch außerhalb des anthropologisch-soteriologischen Lehrkreises wiederkehrenden Problem: die endliche Causalität des menschlichen Willens und die unendliche Causalität Gottes in ihrer Einheit und doch in jener Unterschiedenheit zu setzen, welche das sittliche Bewußtsein fordert. Indem das calvinische System die endliche Kraft des gefallenen Willens als nicht nur zum Guten nicht zureichend, sondern in der That als gar keine gegenüber der an ihr sich bethätigenden unendlichen Kraft der Gnade ansieht, so droht ihm die sittliche Schätzung der Sünde verloren zu gehen und diese zu einem nothwendigen Phänomen zu werden. Homo vitio suo cadit, aber freilich setzt Calvin hinzu: Dei providentia sic ordinante. Bei diesem calvinischen Supralapsarianismus ist es schwer den positiven Begriff des Bösen festzuhalten und Calvin selbst rang sichtbar mit dieser Schwierigkeit. Wirklich tritt bei ihm der negative Begriff des Bösen da und dort hervor, namentlich wo er sein System gegen Einwürfe zu vertheidigen hat, während er da, wo er dasselbe direkt darstellt oder wo er die zur Unsittlichkeit mißbrauchte Fassung der Libertiner bekämpft, immer wieder auf den positiven Begriff hinübergetrieben wird. Das Dogma in seiner vollen Gestalt ist überhaupt nicht ein reiner Ausdruck der Frömmigkeit allein, sondern zugleich ein Produkt verstandesmäßiger Consequenz aus dem unmittelbaren religiösen Bewußtsein, und eben darum liegen nicht nur Mißverstand und Mißbrauch nahe, sondern aus der unausgeglichenen Disharmonie zwischen der religiösen und der sittlichen Weltansicht, welche darin vorliegt, erklären sich zugleich die von Melanchthons Synergismus an durch die ganze Geschichte hindurch gehenden Sollicitationen zu einer Remedur des protestantischen Lehrbegriffes gerade in diesem Stücke seines ersten Entwurfes.

Wir hoffen auf jenen Widerspruch zwischen dem religiösen und dem sittlichen Element in der reformatorischen Weltanschauung und dessen weitreichende Folgen demnächst bei einer anderen Gelegenheit ausführlich zurückzukommen. Hier nur ein Wort über die Frage: wie stellt sich der heidelberger Katechismus zu Calvins Decretenlehre? Es scheint uns, als habe Dr. Schaff in Mercersburg auf diese Frage die richtige Antwort gegeben. „Der Katechismus", sagt er, „lehrt zwar gelegentlich in Frage 1, 31, 53 und 54 die positive Seite der Prädestination, nämlich die Erwählung der Kinder Gottes zur Heiligkeit und Seligkeit in Christo, in unverfänglicher biblisch-praktischer Weise, als Quelle des Trostes und als Sporn zur Dankbarkeit; er sagt aber kein Wort von einer doppelten Prädestination und einem ewigen Rathschluß der Verwerfung oder Verdammniß eines Theiles des Menschengeschlechts; vielmehr behauptet er ausdrücklich die „Allgemeinheit der göttlichen Gnade in Christo, der den Zorn Gottes wider die Sünde des ganzen menschlichen Geschlechtes getragen hat", in Frage 37, welche den späteren calvinistischen Partikularisten, nach deren Lehre Christus blos für die Auserwählten starb, viel Mühe gemacht hat. Der Katechismus lehrt, daß die Gläubigen allein durch die Gnade Gottes selig werden, während die Ungläubigen durch ihre eigene Schuld verloren gehen. Er schneidet dem Pelagianismus und der Selbstgerechtigkeit alle Wurzel ab, ohne sich ins entgegengesetzte Extrem zu werfen und Gott für das Böse verantwortlich zu machen. . . . . . Der Katechismus ist also weder calvinistisch noch anti-calvinistisch, sondern läßt die Gewissen frei über diese schwierigen Geheimnisse, während die dortrechter Artikel und die westminster Confession und Katechismen die calvinische doppelte Prädestinationslehre mit klaren Worten lehren und ihr so den Stempel der kirchlichen Autorität aufprägen. Wir müssen deßhalb sowohl Heppe als Sudhoff widersprechen, indem der erste dem Katechismus einen anti-calvinischen Melanchthonianismus, der zweite umgekehrt den strengen Calvinismus aufbürdet. Wäre er anti-calvinistisch, so hätte ihn die streng calvinistische dortrechter Synode nicht sanctionirt; wäre er streng calvinistisch, so hätte er in Deutschland unter den Melanchthonianern

keinen Eingang gefunden" a). Wird nun die weitere Frage erhoben, wie es zu erklären ist, daß die Prädestinationslehre, ungeachtet Olevian und Ursin gute Calvinisten waren, in den Katechismus keinen Eingang gefunden hat, so läßt sich mit gutem Grund behaupten, daß es mit Absicht geschehen sei. Indessen ist es sicher weder aus diplomatischen Rücksichten, noch aus Schonung der Gnesiolutheraner oder Scheu vor denselben geschehen, deren damaliges Haupt Joh. Brenz 1564 erklärte: Der Teufel sucht durch den Calvinismus nichts Geringeres als das Heidenthum, den Talmudismus und den Muhammedanismus in die Kirche einzuführen b). Denn die Frage 80, welche später bekanntlich zu so vielen diplomatischen Reclamationen von Seiten der katholischen Reichsstände Anlaß gegeben hat, benahm wahrlich von vorn herein dem Katechismus jeden diplomatischen Anstrich, und daß unter Festhaltung der calvinischen Abendmahlslehre irgend welche andere Concession nicht ausreichen werde, die Lutheraner versöhnlicher zu stimmen, und daher übel angebracht sein würde, das hatte man damals in Heidelberg längst zur Genüge erfahren. Selbst auf schonende Rücksichten auf die Philippisten darf die Auslassung der Decretenlehre im Katechismus sicherlich wenigstens nicht vorzugsweise zurückgeführt werden. Unseres Dafürhaltens entspricht dieselbe vielmehr in casu einer in der reformirten Kirche in Betreff des Prädestinationsdogmas constant festgehaltenen Praxis der Unterscheidung zwischen Theologenlehre und Kirchenlehre. Sowohl Zwingli als Calvin war es gewiß Ernst mit jenem Dogma. Ja, dem Letzteren, welcher in demselben Jahre 1535 damit hervortrat, in welchem Melanchthon dasselbe hatte fallen lassen, war nicht wenig daran gelegen, den ganzen Inhalt desselben zur kirchlichen Ueberzeugung zu erheben. Denn wie innig er sich das richtige Verständ-

---

a) Dr. Ph. Schaff, der heidelberger Katechismus; nach der Ausgabe von 1563 revidirt und mit kritischen Anmerkungen, sowie einer Geschichte und Charakteristik des Katechismus versehen. — Ein Beitrag zur dreihundertjährigen Jubelfeier im Jahre 1863. Philadelphia. 1863. S. 129 ff. Wir wollen hiemit das treffliche Büchlein zugleich bestens empfohlen haben.

b) Hartmann, Joh. Brenz Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld. 1862. S. 252.

niß desselben mit einem Gewinn für die Frömmigkeit verbunden dachte, beweist die ausgezeichnet geschickte, selbst neben dem betreffenden Abschnitt der Institutio beachtenswerthe Vertheidigung der Prädestination im Consensus Genevensis. Gleichwohl hob Zwingli diese Lehre sogar in seinem Commentarius de vera et falsa religione nur wenig hervor, widmete vielmehr dieser Privatansicht nicht blos erst fünf Jahre später eine besondere Schrift, sondern schied sie als esoterische Lösung des Problems ausdrücklich von den Angelegenheiten des christlichen Gemeinglaubens. Sed heus tu, schreibt Zwingli an einen Freund, caste ista ad populum et rarius etiam: ut enim pauci sunt vere pii, sic pauci ad altitudinem hujus intelligentiae perveniunt a). Ganz im Einklang damit steht es, daß der schweizerische Theologenconvent in Basel, aus dessen Berathungen 1536 die erste helvetische Confession hervorging, welche ganz das Gepräge des Lehrtypus an sich trägt, wie er sich unter Zwinglis Einfluß gebildet hatte, ebenfalls die Prädestinationslehre übergeht. Calvin selbst aber, nachdem er noch 1543 gegen Pighi eifrig für dieselbe gestritten hatte, gab 1546 Melanchthons loci in französischer Uebersetzung heraus, und trug kein Bedenken in der Vorrede sich dahin auszusprechen, daß Melanchthon über Prädestination Alles, was für das Heil des Menschen nothwendig, gesagt und nur ausgelassen habe, was man auch ohne Gefahr nicht wissen könne b). Eine ähnliche Auffassung ist es daher ohne Zweifel gewesen, welcher die heidelberger Theologen gefolgt sind, denen der Katechismus seine Abfassung verdankt, obschon sie für ihre Person und als Theologen über die Erwählung calvinisch dachten, und Franz Junius, der — soviel uns bekannt — Erste, welcher ausdrücklich einen Unterschied machte zwischen demjenigen, was er als Christ und demjenigen, was er als Theolog schreibe c), um jene Zeit noch nicht in ihrer Mitte sich befand. In Beziehung auf den churfürstlichen Miturheber des Katechismus aber darf wohl auch an den bei

a) Ep. ad. Fridol. Fontejum 25. Jan. 1527. Opp. VIII, 21.
b) Henry, Leben Calvins, Bd. 2, S. 496.
c) Gaß a. a. O. S. 139.

Friedrich III. so viel geltenden Heinr. Bullinger erinnert werden. Die von ihm verfaßte zweite helvetische Confession redet zwar auch von einer Prädestination der Erwählten, die durch gar nichts von eigenem Verdienst derselben bedingt sei. Allein sie enthält sich eine Prädestination der Verworfenen zur Unseligkeit und zum Verharren in der Sünde vorzutragen und sucht nur das Trostvolle der ersteren hervorzuheben, wie auch praktischen Mißbräuchen entgegen zu arbeiten. Der spekulative Standpunkt Calvins wird von Bullinger ganz mit dem praktischen vertauscht und die über die concrete Erlösung in Christo transcendirenden Fragen geradezu abgewiesen. Daß endlich in derselben Confession C. 9. beachtenswerthe Anfänge zu einer Richtigerstellung der dem Prädestinationsdogma zu Grund liegenden anthropologischen Voraussetzungen enthalten sind, darauf hat bekanntlich schon Nitzsch [a]) aufmerksam gemacht.

Wir verzichten hier auf die Beantwortung der Frage, ob dies Auseinanderhalten einer esoterisch-theologischen und einer exoterisch-kirchlichen Auffassung der Lehre von der Gnadenwahl, wie sie der reformirten Kirche eigenthümlich ist, in rechter Harmonie steht mit der von der christlichen Glaubenswahrheit für sich beanspruchten Katholicität, ob nicht vielmehr in der Ausdehnung, welche man hier der Unterscheidung jenes Doppelstandpunkts gegeben sieht, gerade das Sympton für einen in dem theologischen System latitirenden Fehler erblickt werden darf. Dagegen ist gewiß, daß das hier zu Grund liegende Princip der Unterscheidung eines religiös-kirchlichen und theologisch-wissenschaftlichen Standpunkts an sich ein ebenso berechtigtes, als nothwendiges ist. Der richtige kirchliche Takt, die Moderation, welche — einzelne Fälle in Zeiten hitzigen Kampfes abgerechnet — von der reformirten Kirche in Beziehung auf das fragliche Dogma, wie andere theologische Interessen z. B. den Coccejanismus, an den Tag gelegt worden sind, gereichen ihr nicht wenig zur Ehre. Desgleichen ist durch die Vermeidung der lutherischer Seits constanten Verwechselung zwischen dem religiösen Seligkeitsbedürfniß und dem dogmatischen die so-

a) Protestantische Beantwortung von Möhlers Symbolik, S. 85.

ciale Ausgestaltung des reformirten Princips wesentlich gefördert worden. Allerdings hat den Rückschlag der niedergehaltenen sittlichen Faktoren der christlichen Gemüthswelt gegen die einseitig festgehaltene religiöse Weltansicht des ältesten Protestantismus auch die reformirte Kirche zu empfinden gehabt, ja sogar noch früher als die lutherische. Aber wie unverhältnißmäßig weniger stark jene im Vergleich zu dieser! Denn die reformirte Kirche ist zeitweise, und sogar tief, in den Rationalismus hineingerathen; die lutherische Kirche hingegen, und zwar großentheils mit in Folge jener Verwechselung, gerade in ihrem Centrum Deutschland, vom Rationalismus verschlungen worden und hat das einheimische reformirte Minoritätskirchenthum in den Strudel ihrer bis zum religiösen Nihilismus abwärts führenden Geistesbewegung mit hineingezogen. Der deutsche Zweig der reformirten Kirche, von jeher der schwächste, weil er nicht zu einer normalen kirchlichen Ausgestaltung gelangen konnte, sondern wie lutherischer Seits die gläubige Gemeinde den Wechseln des theologischen und Staats-Kirchenregiments preisgegeben war, hat in obiger Hinsicht nicht eben Ursache sich zu berühmen. Die Dulon und Andere sind von uns ausgegangen, und wie Manche sind es vor und nach ihnen, auf welche wir keineswegs Grund haben stolz zu sein. Aber andererseits, welche Kräfte evangelischer Verjüngung die reformirte Kirche überall, wo sie zu einer normalern kirchlichen Constituirung im 16. und 17. Jahrhundert sich durchgekämpft hatte, nach einer vorübergehenden Periode latitudinarischer Erschlaffung aus ihrem Schooße herausgeboren und wie segensvoll sie damit auch auf das evangelische Deutschland herübergewirkt hat, ist eine durch die Geschichte hinreichend bekundete Thatsache. Zudem ist es höchst merkwürdig, mit welcher Zähigkeit die reformirte Kirche, deren Ursprüngen man neuerdings so oft ihren radikalen Bruch mit der kirchlichen Vergangenheit zum Vorwurf machen hört, im Allgemeinen die geschichtlichen Grundlagen ihres Bestandes fast überall festzuhalten gewußt hat. Wie wenig ist die reformirte Kirche, der man im 16. Jahrhundert nicht müde wurde Schwarmgeisterei zum Vorwurf zu machen, außerhalb Deutschlands von jenem falschen Spiritualismus berührt worden, dessen extremsten Ausläufern man das

lutherische Deutschland hat zur Beute werden sehen! Wie so gar nicht hat ihrem gottesdienstlichen Leben jene poesielose Nüchternheit Eintrag gethan, die noch immer so oft getadelt wird, wenn wir den Kirchenbesuch in Deutschland mit jenem in der Schweiz, Frankreich, Holland, England, Schottland und Nordamerika vergleichen! Wie unerwartet ist die nicht immer ganz schwesterlich ihr zugewiesene Marthastellung, ihre geschäftige Operosität, ihre unerschöpfliche Erfindsamkeit in neuen Mitteln und Wegen, um das Wort von der Buße und vom Glauben an die Herzen zu bringen, ihr viel bescholtener gesetzlicher Geist und was damit zusammenhängt, in neuerer Zeit zu Ehren gekommen! Und auch wir deutsche Reformirte dürfen uns unseres wenn auch in noch so bescheidenen Grenzen zugestandenen Antheils an der begonnenen christlichen Erweckung in unserem Vaterland immerhin freuen. Wenn uns der Anfänger einer erneuerten Theologie, *Friedrich Schleiermacher*, aus irgend einem Grund oder Ungrund streitig gemacht werden sollte, so darf wohl unter Anderen auf Männer, wie den sel. Pfarrer und Professor *Krafft* in Erlangen hingewiesen werden, von welchem ein baierischer Lutheraner, wie *Stahl*, in Mitten der Generalsynode zu Berlin im J. 1846 das Zeugniß ablegte: „der Mann, der die Kirche in meinem Vaterlande auf erbaute, der apostolisch'ste Mann, der mir in meinem Leben begegnet, ... *Krafft*, war ein strenger Bekenner des reformirten Lehrbegriffs. Ob er den Heidelberger Katechismus in der Tasche herumgetragen, ... das weiß ich nicht, aber das weiß ich, daß er einen Frühling aufblühen machte im ganzen Lande, dessen Früchte für die Ewigkeit reifen werden". Daher ist es wohl kein ungerechtfertigter Jubiläumswunsch, daß ein Confessionsgenosse wie der gerade in diesen Regionen so kundige *Tholuck* seinen Lebenszeugnissen aus der lutherischen Kirche auch eine Sammlung über jene Männer folgen lassen möge, welche in und aus der sporadisch über Deutschland zerstreuten reformirten Kirche in einer Zeit des geistlichen Schlummers und Todes in ähnlicher Weise wie *Krafft* für Einzelne oder für Viele ein Geruch des Lebens zum Leben geworden sind.

Ungeachtet der obigen Nachweisungen einer gegen das reformirte Princip gehässigen Gesinnung, deren Spuren auch das Handbuch bei fast jedem controversen Lehrstück nachweist, leben wir dennoch in einer Zeit, welche sich von der frühern unter anderem dadurch unterscheidet, daß wir Reformirte nicht nur an den Unionslutheranern eines an Zahl, Geisteskraft und brüderlicher Gesinnung höchst bedeutenden Rückhalts in Mitten des Lutherthums selbst uns erfreuen, sondern sogar so entschiedene Lutheraner, wie Stahl und Guerike, sich nicht länger scheuen einem Buche, wie der heidelberger Katechismus, und seinen Männern ihre Ehre zu geben. Solche Siege über das einstige blinde Vorurtheil sind gewiß Thatsachen, von welchen zur Säcularfeier Akt genommen werden darf. Aber wir glauben uns nicht zu täuschen mit der Annahme, daß für das reformirte Princip noch ganz andere, bedeutendere Siege in Aussicht stehen, und zwar Siege die, um vom Blut zu schweigen, nicht einmal viel Tinte kosten werden. Denn das reformirte Princip hat einen überaus mächtigen Bundesgenossen in der gegenwärtigen Situation der evangelischen Kirche Deutschlands. Es sei uns darüber noch ein Wort verstattet.

Wir haben unlängst an einem andern Orte a) die Behauptung ausgesprochen, daß der neuerdings so viel zur Verhandlung gekommene Unterschied zwischen dem lutherischen und dem reformirten Protestantismus weit weniger auf dem Gebiete der dogmatischen Doctrin, als, und zwar überwiegend, auf demjenigen der gesellschaftlichen Organisation und, was sich daran knüpft, gewisser Moral- und Rechtsbegriffe zu suchen sei. Der lutherische Protestantismus hat von Anfang an, weil er in seinen ersten Ursprüngen an eine Trennung von der ökumenischen Kircheneinheit nicht dachte, später aber die Hoffnung der Wiedervereinigung noch Jahrzehnde festhielt, seine gesellschaftliche Organisation nur sehr beiläufig in's Auge gefaßt. Der reformirte Protestantismus dagegen, weil er sich mit vollem Bewußtsein dessen, was er that

---

a) Vergl. unsere Abhandlung: die theokratische Staatsgestaltung und ihr Verhältniß zum Wesen der Kirche; in Doves Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. 3. Heft 2. S. 247.

und beabsichtigte, von der römischen Kirche losriß, hat eben darum
von Anfang an die Gründung eines eigenen religiösen Gemein
schaftslebens nicht nur auf's Bestimmteste in's Auge gefaßt, son
dern auch in irgend einer Weise lebhaft in Angriff genommen. D
von den Impulsen, durch welche Luther und Melanchtho
bewegt wurden, merklich verschiedenen Antriebe Zwinglis un
Calvins, wie auch der ihnen zugewandten Geister in Deutsch
land, vor Allem Philipps von Hessen, eine von Grund au
neue Kirche und Kirchenverfassung zu schaffen, haben zwar zu seh
verschiedenen Ergebnissen, zu Gestaltungen von sehr ungleichem
Werth geführt und sind da und dort, namentlich in Deutschland
weit hinter ihren Zielen zurückgeblieben. Aber gerastet haben die
Antriebe auch in der Folgezeit niemals, und daß es in verschiede
nen Ländern dem reformirten Prinzip gelungen ist, zu eine
wirklichen Kirche, d. h. zu einem vom Staate unterschiedenen
durch seine eigenen Organe sich regierenden religiösen Gemeinwese
sich zu gestalten, ist geschichtliche Thatsache. Durch dieses Stre
ben, durch den Widerstand, dem es von den verschiedensten Se
ten her begegnete, ist daher die reformirte Confession in Verhält
nisse geführt worden und in Verwicklungen gerathen, welche der un
ter der Protektion ihrer Fürsten und Obrigkeiten im Ganzen g
sichert dahin lebenden lutherischen Confession erspart geblieben sind
Um so weniger war es fein, daß man von dorther den Calvin
sten draußen und daheim aus solchen Verwicklungen ohne Weitere
ein Verbrechen zu machen sich gewöhnte. Genug: wer das Wese
des reformirten Prinzips lediglich aus seiner Dogmatik und nich
zugleich aus seinem weit charakteristischern Trieb zur Kirchenbildun
verstehen zu wollen unternimmt, wird es schwerlich jemals ver
stehen lernen. Denn selbst auf die Gestaltung der reformirten
Dogmatik dürfte jener Trieb nicht ohne Einfluß geblieben sein
ganz gewiß aber ist er es gewesen in Beziehung auf ihre morali
schen und Rechtsbegriffe. Die Hauptbegriffe aus dem Gebiete des öffent
lichen Rechts wurden reformirter Seits, wenn auch nicht imme
mit Glück, doch gründlich und vielseitig erörtert, das Verhältni
zwischen Staat und Kirche prinzipiell und in allen seinen Conse
quenzen beleuchtet, beides unter hie und da hervorragender Theil

nahme selbst der Theologen, jedenfalls so, daß die Ergebnisse überall auch in die geistlichen und theologischen Kreise übergingen. In die Nothwendigkeit versetzt, sich ohne Begünstigung von Seiten des Staates, ja unter Feindseligkeiten und Verfolgungen von Seiten der constituirten Gewalten selbst zu helfen, gelangte man in der reformirten Kirche frühzeitig über die Existenzbedingungen eines geschlossenen und auf seine eignen Kräfte angewiesenen religiösen Gemeinwesens zur Klarheit, fand die der Natur der Sache, wie der Lage entsprechenden Verfassungsformen für die kirchliche Gemeinschaft auf, überwand die zahlreichen Irrthümer, welche auch dort durch die genfer Libertiner, durch Erast und Worel, Koolhaas und Brown dem Gestaltungstrieb bedauerliche Störungen bereiteten, und gewann aus langen und mühevollen Kämpfen eine Summe von Erfahrungen über Wesen und Organisation der kirchlichen Politeia, die, weil aus der Natur der Sache geschöpft, und reif und erprobt, angethan waren, auch kommenden Geschlechtern zu gut zu kommen. Mittlerweile ließen kirchliche Organisationsfragen den Protestanten Deutschlands beider Confessionen seit Ausgang des 16. Jahrhunderts fast völlige Ruhe. Unter den Auspicien des landesherrlichen Summepiscopats wurde hier im Staatsauftrag nach territorialer Abgrenzung durch Prediger, Lehrer und Consistorien auf die Unterthanen eine kirchliche Wirksamkeit ausgeübt. Weder gab es eine feste Abgrenzung zwischen dem kirchlichen und politischen Regiment, noch eigentliche Gemeinden. Es kam zu Parochieen, aber nicht zu Gemeinden. Was man Gemeinden nannte waren die Gruppen von Individuen, die Mengen, welche um einen Seelsorger sich sammelten, aber ohne innere Gliederung und Vertheilung von Berechtigungen, daher ohne Spontaneität in allem was über das nächste Interesse der Parochie hinausging, und ohne Einreihung in einen presbyterialen und synodalen Regimentsorganismus. Mit einem Wort: die Protestanten Deutschlands glaubten ebenfalls Kirchen zu bilden, aber es waren in Wirklichkeit nur in den Staatsorganismus verflochtene Kirchenthümer. Wie lange hat man sich bei dieser Annahme beruhigt und das Interesse an der rechten Form für die rechte Sache gering geachtet! Seit den beiden letzten Jahrzehnden ist es an-

ders geworden, nachdem der Reformirte Schleiermacher
schon 1808 freimüthig ausgesprochen hatte, daß es anders werd
müsse im Verhältniß zwischen Staat und Kirche und der Luther
ner Puchta b) vor mehr als zwanzig Jahren mit großem Er
die Machthaber an das gemeindliche Element erinnert hatte, d
in gewöhnlichen Tagen vernachlässigt, dessen Bildung versäumt w
den sei und von welchem er prophezeihte, daß es „bei außerorden
lichen Vorkommnissen ungeschlacht und ordnungslos sich erheben u
Verwirrung in die Kirchen bringen werde, indem es, lange zurü
gedrängt, über die ihm durch die Ordnung der Kirche gezogen
Schranken hinausschwellt.“ Und gerade so ist es gekommen.

Täuschen wir uns nicht! Man braucht die vielerlei wohlthä
gen Wirkungen des in Deutschland hervorgebrachten Verhältniss
zwischen Staat und Kirche, auch die relative Nothwendigkeit jen
Summepiscopats für die ersten Zeiten des Protestantismus ni
zu verkennen, und wird sich doch nicht verblenden gegen die Th
sache, daß beides aus vielen Gründen in unsern Tagen immer u
haltbarer geworden ist und seinem Ende entgegengeht. Die B
thätigungen des confessionellen Eifers ihrer Väter, die einseiti
Entschiedenheit der Interessenahme für ein bestimmtes Bekenntn
wie ehemals, ist den heutigen Staatsoberhäuptern, selbst wenn d
für protestantischer Seits etwa ein Rest von Neigung übrig g
blieben sein sollte, durch ihre Stellung zu den religiös gemischt
und gleichberechtigten Landesbevölkerungen verwehrt. Daß aber a
die Stelle jener Eigenschaften ein um so größeres Maaß wirkl
cher praktisch-staatsmännischer Auffassung und Behandlung der Ki
chensachen getreten sei, wer hätte davon bis auf unsre Tage nic
gern die Beweise erblickt? Genug: es ist unschwer vorausz
sehen, daß auf die schon gegenwärtig eingetretene Lockerung u
nach Maßgabe der augenblicklichen Convenienz hin und her tasten
Unsicherheit auf diesem Gebiete in kürzerer oder längerer Zei
frist eine Lösung des Einheitsbandes folgen wird, welches die pro

---

a) Vergl. ein Kirchenverfassungsentwurf von Schleiermacher; mitgethei
von Richter in Doves Zeitschrift f. Kirchenrecht. Jahrg. I. Heft 2.
b) Puchta, Einleitung in das Recht der Kirche, S. 148.

testantischen Kirchen Deutschlands in ihren Summepiscopaten besaßen und zur Zeit noch besitzen. Damit aber werden selbstverständlich Veränderungen im deutschen Kirchenwesen eintreten, deren Tragweite, so wenig als die Eventualität selbst, weder von den Kirchenmännern, noch von den Staatsfunktionären im Ganzen ernstlich in's Auge gefaßt zu werden scheinen, so wichtig es auch für die Einen, wie für die Anderen sein müßte, von einer ganz neuen Lage der Dinge nicht unvorbereitet überrascht zu werden. Die Situation aber, bei welcher die evangelische Kirche alsdann anlangen wird, dürfte derjenigen sehr ähnlich sein, in welcher sich die calvinistischen Kirchen des Auslandes im 16. und 17. Jahrhundert befanden. Die evangelische Kirche Deutschlands wird dann zum ersten Mal im Großen von den gleichen Interessen bewegt werden, die gleichen Aufgaben in Angriff zu nehmen haben, wie jene. Es wird ihr nicht erspart bleiben, einen ähnlichen Weg voll ernsthafter Kämpfe und schwerer Opfer zu beschreiten, wie derjenige, welchen die calvinistischen Kirchen zurückzulegen hatten. Auch wird sie auf diesem Wege ganz ähnlichen Hemmungen begegnen, auf ähnliche innere und äußere Widerstandselemente stoßen, wie jene. Sie wird Gelegenheit finden, die Erfahrung zu machen, daß für alle politischen Schöpfungen, und zumal auf dem Gebiet der Kirche, der Widerstand der äußern Gewalt weit weniger eine Gefahr in sich birgt, als der Leichtsinn der Anticipation und der Spiritualismus von Geistern, welche anstatt in die Natur der Sache einzugehen, in thörichten Illusionen gefangen, dieselbe umgehen zu können wähnen. Es ist sogar Grund genug zu der Annahme vorhanden, daß jene spiritualistische Bildung, welche seit den letzten hundert Jahren auf deutsch-lutherischem Boden so üppig aufgeschossen und der, weil es ihr an jedem praktischen Schwerpunkt fehlt, auf dem Gebiet der Staatspolitik aus eigenen Mitteln noch so wenig gelungen ist, einer gedeihlichen Entwickelung der kirchlichen Neugestaltung durch phantastische Uebernommenheit und gewohnheitsmäßige Ablenkung von der Natur der Sache eine Zeit lang viel größere Störungen bereiten wird, als dies unter den im Ganzen so nüchternen Leuten dortseits der Fall war und der Fall sein konnte. Mit einem Wort: es wird kein kurzer und

leichter Weg sein, bis der deutsche Spiritualismus von den zahl
reichen Illusionen seines humanitarischen Taumels, wie etwa die
ein freies religiöses Gemeinwesen constituiren zu können auf der Ba
sis des beliebten Grundsatzes innerhalb der Gemeinde jede religiös
Wahrheit zugleich als offene Frage behandeln zu dürfen, allgemei
ner an seinen Wendepunkt gelangt sein wird, nämlich der Rückkeh
zur Natur der Sache. Aber unzweifelhaft werden sich mitt
lerweile zugleich in Deutschland ganz andere Gesichtspunkte für di
Auffassung der interconfessionellen Unterschiede des Protestantismu
bilden, als die engen und kleinlichen Gesichtspunkte der lutherische
Abendmahlspolemiker. Innerhalb der verwandten Situation wer
den die trennenden Vorurtheile schwinden und die deutsche Kirch
aus dem reichen Schatz von Erfahrungen der auswärtigen Kirche
einen eben so reichen Gewinn zu ziehen im Stande sein. Da
aber vor Allen dem kleinen Häuflein Reformirter in Deutschlan
in der bevorstehenden Krisis die Pflicht obliegt, zunächst selbe
festzuhalten an den theuer erkauften Erkenntnißgütern ihrer Kirche
dann aber der Beruf zufällt, in erster Linie zur Mittheilung der
selben die Hand zu bieten, wer möchte das leugnen wollen un
zugleich den Wunsch zurückhalten, daß die deutschen Reformirte
in Beidem möchten treu erfunden werden?

So möge denn der Heidelberger Katechismus als ei
Zeugniß reformirter Treue am Wort Gottes, reformirter Glau
bensreinheit und Glaubensfestigkeit, aber auch reformirter Mode
ration in bloß theologischen Dingen, wie nicht minder als Vehik
reformirten Gesetzesgeistes in Sachen der Kirche und reformirte
Nüchternheit im Halten an der Natur der Sache, unter der Hu
und dem Segen des hochgelobten Hauptes der Kirche, das viert
Jahrhundert seines Segenslaufes in der Christenheit antreten!
Dem verehrten Verfasser des Handbuches aber, welcher bald nac
Beendigung seiner Arbeit von schweren und andauernden Körper
leiden heimgesucht wurde, wolle der Herr den „einigen Trost"
reichlich spenden und zu fortgesetztem Dienst an Seinem Wor
ihm baldige Genesung schenken.

Heidelberg, im Juni 1863. Hundeshagen.

3.

Die deutsche Theologie des frankfurter Gottesfreundes. Auf's Neue betrachtet und empfohlen von F. Reifenrath, zweitem Pfarrer zu Berleburg. Erster Theil einer von der theologischen Facultät zu Bonn gekrönten Preisschrift. Mit einem Vorwort von D. A. Tholuck. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1863.

Die hier anzuzeigende kleine Schrift erinnert uns an ein oft gehörtes und gelesenes Wort Schleiermachers von dem wunderbaren Leben, der innigen Gemeinschaft gegenseitiger Mittheilung, worauf die menschliche Natur angelegt sei und die in der Gemeinde des Herrn erst zur vollen Erscheinung komme; wie da ein so unausgesetzter, bald bewußter, bald, und noch häufiger, unbewußter Verkehr des geistigen Gebens und Nehmens sei, daß es am Ende völlig unmöglich zu entscheiden, was Einer etwa in seinem Geiste als Eigenes, Originelles und Ursprüngliches und was als von Andern Empfangenes er besitze a). Der, welcher der erste Anreger obiger Schrift, der primus motor des Gedankens derselben war, ist nun kürzlich zu seiner Ruhe eingegangen, und die ganze, werthe Körperschaft, welcher er angehörte, die noch vor zehn Jahren in der Gemeinschaft der Liebe zusammenstand, ist zersprengt: Bleek und

---

a) Z. B. in den Monologen, Abschn. III. (Werke z. Philos. Bd. I. S. 382): »Die Gemeinschaft, die hiezu (zur Herrschaft über die Natur) mich mit Allen verbindet, fühl' ich in jedem Augenblick des Lebens als Ergänzung der eigenen Kraft. Ein jeder treibt sein bestimmtes Geschäft, vollendet des einen Werk, den er nicht kannte, arbeitet dem andern vor, der nichts von seinen Verdiensten um ihn weiß. So fördert über den ganzen Erdkreis sich der Menschen gemeinsames Werk, jeder fühlt fremder Kräfte Wirkung als eigenes Leben; und wie elektrisch Feuer führt die kunstreiche Maschine dieser Gemeinschaft jede leise Bewegung des einen durch eine Kette von Tausenden verstärkt zum Ziele, als wären sie alle seine Glieder, und alles, was sie gethan, sein Werk, im Augenblick vollbracht«.

Hasse weggenommen aus dem Lande der Mühe und Arbeit, Roth im Süden, Dorner im Norden des Vaterlandes: einst die theologische Facultät unserer rheinischen Friedrich=Wilhelms=Universität Dr. Hasse a), der Geschichtslehrer, hatte in der Facultät die dam auch von derselben gestellte Preisaufgabe vorgeschlagen: „Es soll di Lehre des zuerst von Luther unter dem Namen „die deutsche Theo logie" herausgegebenen Büchleins auseinandergesetzt, und geprüft wer den, in welchem Verhältnisse sie zu Luthers Lehre steht". Unte den drei eingereichten Arbeiten erhielt das beste Lob — wenigsten für den ersten Theil — die hier in deutscher Sprache und in auf's Neue durchgearbeiteter Form zum Abdruck gekommene Abhandlung „Der Verfasser — heißt es nach deutscher Uebersetzung in der bes fallsigen Facultätserklärung — hat in ausgezeichneter Weise de Sinn des deutschen Theologen erforscht und den inneren Zusam menhang seiner Lehre mit solcher Fertigkeit durchschaut, daß e fast immer den Nagel auf den Kopf getroffen hat". Da es bei de Herausgabe vorzüglich darauf abgesehen war diese „deutsche Theo logie" nicht wiederum den Theologen, was kaum mehr nothwen dig, vielmehr dem größeren, gebildeten deutschen Volk, was s um ihres praktischen und durchaus ethischen Charakters willen i

a) Friedrich Rudolf Hasse, geb. d. 29. Juni 1808 zu Dresden, studirte z Leipzig und Berlin und habilitirte sich hier mit der ausgezeichneten Schri doctrina Anselmi Cantuariensis de divina imagine als Privatdocen Er wurde 1841 an Reinwalds Stelle als außerordentlicher Professor na Bonn berufen, von der dortigen theologischen Facultät bei dem 25jähr gen Jubiläum der Universität zum Doctor der Theologie promovirt, 184 ordentlicher Professor der Kirchengeschichte und 1853 Consistorialrath. Vo der Facultät deputirt war er in den Jahren 1853, 56 und 59 Mitglie unserer 7., 8. und 9. westfälischen Provinzialsynode, deren ungetheilt Werthschätzung und Liebe er sich durch seine Freundlichkeit, Bescheidenhe und Milde, insbesondere durch die Mäßigung und den Takt erworben ha womit er, wiewohl persönlich dem lutherischen Bekenntniß zugethan, d auf jenen Synoden im Kampfe gewesenen confessionellen Gegensätze zu ver mitteln und über denselben den Standpunkt der Union zu behaupte wußte. Der Herr hat die fromme Seele, durch mehrmonatliche schwe Leiden geprüft, in der Geduld bewährt, am 14. Oct. v. J. zu sich au genommen in seine ewigen Wohnungen. Have pia anima!

sehr verdient, recht dringend zu empfehlen, so blieb füglich der zweite, mehr für Theologen interessante Theil, über das Verhältniß der Lehre des Buches zu Luthers Lehre, weg. Das Thema selbst war veranlaßt durch die Herausgabe der, aus dem Jahre 1497 stammenden, in der fürstlich löwensteinischen Bibliothek zu Bronnbach von Hrn. Prof. Dr. Reuß aufgefundenen Handschrift des Buches durch Hrn. Dr. Pfeiffer, damals zu Stuttgart, im März 1851, und durch die dadurch entstandenen Verhandlungen über die Schrift selbst. Auf die Behauptung des Herausgebers (S. XXIII), daß man mit Unrecht den Verfasser schon unter die Vorläufer der Reformation gezählt, z. B. Ullmann, (Reformatoren vor der Reformation, 2. Ausg. II, 251—256) antwortete dieser in dem Aufsatz (Studien und Kritiken, 1852, IV, S. 156 ꝛc.) über das Reformatorische und Speculative in der Denkweise des Verfassers der deutschen Theologie. Daß Luther sein Eignes und das eigentlich Protestantische in dem Büchlein selbst gefunden habe, besagt ja schon seine Berufung auf dasselbe zur Widerlegung derjenigen, welche „von uns wittenbergischen Theologen schimpflich reden, als wollten wir neue Dinge fürnehmen, gleich als wären nicht vorhin und anderswo Leute gewesen. Ja freilich sind sie gewesen, aber Gottes Zorn, durch unsere Sünde verursachet, hat uns nicht lassen würdig sein, dieselben zu sehen oder zu hören... Lese dies Büchlein wer da will, und sage denn, ob die Theologie bei uns neu oder alt sei, denn dieses Büchlein je nicht neu". (S. die Vorrede.). Zu einer ausführlichen, sehr eingehenden und gründlichen Bearbeitung veranlaßte die neue Ausgabe Dr. Fr. G. Lisco. Auch ihm kam es darauf an, den inneren Zusammenhang des Buches mit Luther und der Reformation nachzuweisen, weßhalb er seiner Darstellung: „Die Heilslehre der Theologia deutsch" einen „auf sie bezüglichen Abriß der christlichen Mystik bis auf Luther" anhängte (Stuttgart 1857). Wie er den Zweck seiner Arbeit bezeichnet: „das wäre dem Verfasser dieses Büchleins der süßeste Lohn, wenn er in Etwas dazu beiträge, der deutschen Theologie recht viele Theilnehmer zuzuwenden und Viele zu gewinnen, die sich anhaltend, ernstlich und gründlich mit ihr beschäftigen"; so auch Reifenrath — dem Lisco's Arbeit nicht bekannt war

— im Nachwort, wo er sagt: es sollte ihn freuen, wenn er dur
das Schriftchen auch nur ein nach Wahrheit suchendes Gemü
auf einen Liebhaber der Wahrheit und wahren Gottesfreund au
merksam machen sollte. Dr. Tholuck begrüßt dasselbe in seine
Vorwort als „willkommen, weil, wie in jeder Zeit, wo der Do
matismus und damit der Intellectualismus die Religion beherrsch
die Mystik sich als ein heilsames Gegengewicht dagegen erwies
habe, gleich sehr sie ein heilsames, ergänzendes Gegengewicht
Zeiten sei, wo der Geist in der äußeren Praxis unterzugehen droh
Auch unter uns habe ja, während auf der einen Seite der Do
matismus in einem Theile der Zeitgenossen zur Herrschaft gekom
men, auf der andern das Bedürfniß der Zeit die, welche es m
der Kirche wohl meinen, auf die sozialen Interessen hingedräng
damit aber auch der Gefahr ausgesetzt, sich zu veräußerlichen.
spärlicher gerade in unserer Zeit die Anregungen zum Studiu
der Mystik, desto dankenswerther jeder Beitrag dieser Art". W
möchten hinzusetzen: wenn die Sorge um den Bau der deutsch
Kirche viel vergebliche Mühe und Arbeit aufgewendet hat und
Bau noch immer nicht recht gelingen will, so sollten wir um
unablässiger zur deutschen Theologie zurückkehren. Die soll ni
erst werden, die haben wir gottlob! sie ist das beste Theil, d
unser Volk sitzend zu Jesu Füßen erwählt hat. Nur auf d
Fundamente einer rechten deutschen Theologie erbaut sich auch e
deutsche Kirche.

Es ist nicht zufällig, daß Luther, der „diesmal das Büchl
ohne Titel und Namen funden", es „ein deutsch Theologie" g
nannt hat. Die nächste Veranlassung mochte freilich wohl
deutsche Sprache sein; eine polemische Tendenz dieser Benennu
verräth aber unstreitig die zu Schutz und Trutz gegen die Ve
ächter solcher deutschen Theologie in der Vorrede von ihm g
machte Bemerkung: „Werden aber villeicht wie vormals sage
wir sind teutsche Theologen, das lassen wir so sein. Ich dan
Gott, daß ich in teutscher Zunge meinen Gott also höre u
finde, als ich und sie mit mir bisher nicht funden haben, we
in lateinischer, griechischer noch hebräischer Zunge. Gott gebe, d
dieser Büchlein mehr an den Tag kommen; so werden wir finde

daß die teutschen Theologen ohne Zweifel die besten Theologen seien. Amen". Bücher allein werden's freilich nicht thun, auch Predigten nicht. Zur guten, vielleicht schwer erkämpften Stunde ein freies Wort aus freiem Mund, — nicht von amtswegen, auch nicht vom Katheder der Gelehrten, sondern aus dem Leben in das Leben gesprochen —, das wird viel vermögen. Indeß behalten Schriften wie diese „Theologie" und ihre Commentare einen vorbereitenden Werth. Während der umfassendere von Lisco, nachdem er das Bibliologische behandelt und die Zeugnisse über das Buch aus den verschiedenen Zeiten aufgeführt hat, fünf Hauptgesichtspunkte nimmt, unter welche er das vom Verfasser Gegebene in eine Uebersicht seiner speculativ-beschaulichen, so wie seiner praktisch-christlichen Gedanken zusammenfaßt —: 1) von Gott und der Creatur, 2) der von Gott abgekehrte Mensch, 3) Christus, 4) von der Erlösung und Heilsordnung, 5) der mit Gott geeinte Mensch —; geht Reifenrath vielmehr von der Ueberzeugung aus, daß ein Plan der Darstellung zum Grund liege und ein beabsichtigter Fortschritt der Entwicklung sich nachweisen lasse, „daß in jedem Kapitel Neues verhandelt werde, und zwar so, daß das Frühere das Spätere immer vorbereite und gleichsam erzeuge. Er vergleicht die Gedankenentwicklung mit der des Apostels Johannes, als eine psychologische, jedoch mit dem Unterschiede, daß hier, was bei Johannes nicht der Fall, die dialektische Entwicklung vom Unbestimmteren zum Bestimmteren, vom Zugestandenen zum Nichtzugestandenen, von der Oberfläche zum Mittelpunkt und wieder aus der Tiefe in die Höhe fortschreite. Es sind die Grundbegriffe des Gehorsams, der Liebe und der Freiheit, welche fortschreitend der Betrachtung unterzogen werden und in welchen sich das Hauptthema, daß nämlich der Mensch sich ganz aufgeben und Gotte übergeben müsse, auseinanderlegt. Eine Einleitung (Kap. 1 und 2) handelt von der Nothwendigkeit dieser Vereinigung, der erste Haupttheil dann von deren Wesen (bis Kap. 13), der zweite von dem Weg zu derselben (bis Kap. 55) und die beiden Schlußkapitel geben eine Zusammenfassung des Ganzen. Dabei wird anerkannt, daß dieser Gedankenzusammenhang wenig markirt ist, da die einzelnen Kapitel ein sozusagen abgerundetes und geschlossenes Ganzes

bilden und die Verbindung, in welcher sie mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden stehen, meistentheils nicht in Worten ausgesprochen ist. Wenn auch der Inhalt des Buches nicht überall genau in diese Rubriken passen sollte, so sind sie doch, wie die nachfolgende Ausführung zeigt, im Ganzen richtig und zur Einführung in das Verständniß angemessener, als die Liscosche Methode, welche den Inhalt zerstückelt unter verschiedene äußerlich hingestellte loci theologici sammelt. Wiewohl dieser aber behauptet, daß ein Ordnungsplan, auch der im Kap. 14 vom Verfasser selbst angedeutete, nirgends festgehalten sei, so daß dort angegebene Punkte gar nicht oder nur beiläufig erwähnt werden, andere desto ausführlicher, aber auch nicht in erschöpfendem Zusammenhang, sondern zerstreut hier und da; so ist er darin doch ganz einverstanden, daß „Alles im Umkreise des Büchleins Enthaltene sich auf die Frage: wie kommt der von Gott abgekehrte in seiner Sünde unselige Mensch zur Einigung mit Gott und dadurch auch zu voller Seligkeit, — als auf den Mittelpunkt beziehe, den der Verfasser unverrückt fest im Auge behalte. Den Kern und die Krone des ganzen Werkes findet Reifenrath im zweiten Theil, wo gezeigt wird, daß allein der Gehorsam zur Freiheit und damit zur Vereinigung mit Gott führt, ein Gehorsam, der sich in der Liebe vollendet, die sich nur dadurch von jenem unterscheidet, weil sie immer das Beste suchend, nothwendig das Moment der Erkenntniß in sich tragen muß. Es tritt hier die polemische Tendenz des Theologen hervor, der „um seine Zeitgenossen vor dem verderblichen Einfluß der Brüder und Schwestern des freien Geistes zu bewahren und diese selbst womöglich von ihrem Irrwege abzubringen, nothwendig dahin geführt wird, auf den Begriff der Freiheit näher einzugehen und darum das rechte Verhältniß Gottes und des Menschen in speculativer Weise aus dem Wesen Gottes abzuleiten". Aus keinem Theile unserer Schrift leuchtet auch so klar der selbst gegen die Verächter der Religion noch milde, aber seines Glaubens gewisse und zur Vertheidigung der Ehre Gottes, den er erkannt und geschmeckt hat, ja dessen er, wie Suso es von seiner Mutter sagt, voll ist, allezeit bereite Geist, so wie die mannigfache, durch Beobachtung und Betrachtung des Lebens und seiner Verhältnisse gewonnene Erfahrung unseres Schriftstellers hervor".

Schließlich wird noch der Versuch einer „systematischen Auseinandersetzung der Lehre", d. h. wohl einer Darstellung des derselben zu Grunde liegenden Systems des Theologen gemacht, was seine Schwierigkeit hat, nicht blos weil die Terminologie desselben, weniger abschließend ausgebildet, viel Unbestimmtes und Fließendes hat, sondern vornehmlich weil es an der speculativen Durchführung der Grundgedanken und an dem geschlossenen Aufbau und der künstlerischen Ineinanderfügung des Materiales fehlt. Daß der gediegene Gehalt der Schrift und die speculative Gabe ihres Verfassers den Zeug zur Schöpfung eines Systems darboten, wollen wir keineswegs leugnen; der Versuch des Commentators jedoch, dieses System als ein fertiges nachzuweisen, führt über die Schrift und deren Verfasser hinaus und scheint denselben nach Kategorieen zu messen, die ihm fremd sind. Lisco scheint uns hier der Wahrheit näher zu sein, wenn er sagt (S. 34 ꝛc.): das Praktische ist ihm überall die Hauptsache, und auf diese dringt er mit allem Ernst, wie nämlich der Mensch vergottet werden möge und in welche Ordnung zu dem Ende er sich zu schicken habe. Das Speculative dient dem Praktischen nur zur tieferen Begründung und ist dem Umfange nach der bei weitem kleinere Theil der Schrift. Wenn nun dieselbe dessen ungeachtet dem Gebiete der speculativen Mystik zugewiesen worden ist, so läßt sich das wohl aus der begründenden Wichtigkeit ihrer speculativen Gedanken rechtfertigen; mit größerem Rechte dürfte sie aber wegen ihres Dringens auf Selbst- und Weltverleugnung, auf Heiligung und reine Liebe, auf Demuth und Nachfolge Christi der praktischen Mystik beigezählt werden müssen. Die Schrift ist eine Herzenstheologie auf dem Grunde der Speculation". Wenn ein ausgebildetes System bei dem „Frankfurter" nicht nachzuweisen war, so würde dagegen für das Verständniß des theologischen Charakters seiner Schrift lehrreich und überhaupt interessant gewesen sein eine nähere Nachweisung, daß allerdings in dieser „Herzenstheologie" die Grundlagen zum Aufbau einer deutschen gelegt waren, weßhalb recht eigentlich derselbe auch unter die Reformatoren vor der Reformation zu rechnen war. Wenn die scholastische Theologie ihr Gebäude auf der Basis der kirchlichen Satzung mit den logischen Mit-

teln der aristotelischen Philosophie aufbauen wollte und deßhalb e
eigentlich nie zu einer speculativen Theologie, sondern höchstens z
einer Dogmatik bringen konnte; so bereitete sich in der deutsche
Mystik erst die Theologie vor, welche ihr Wissen, oder ihre
„rechten underscheid und verstand was Adam und Christus sei un
wie Adam in uns sterben und Christus erstehen soll", also ih
Anthropologie, Christologie und ihre Theologie im engeren un
weiteren Sinn, auf dem Grund der inneren, christlichen Erfal
rung erbauen wollte, die Theologie, welche „entspringt aus dem un
mittelbaren Interesse der Frömmigkeit selbst, deutlich zu wisse
was alles sie besitzt, welcher unendlich reiche Schatz in der noc
unterschiedslosen Fülle des in seiner Unmittelbarkeit überschwäng
lichen frommen Gefühls beschlossen liegt" a). Wie weit wir au
heute der Zeit nach über jene großen Versuche hinaus sein möge
der Sache nach sind wir es nicht so sehr, daß nicht eine Rückke
dahin immer noch lehrreich und zum Verständniß der Zeiten u
des Fortschrittes des Reiches Gottes und seiner Wissenschaft not
wendig wäre. Nur „so fördert ja über den ganzen Erdkreis si
der Menschen gemeinsames Werk und jeder fühlt fremder Kräf
Wirkung als eigenes Leben".

Berleburg. Winkel.

---

a) Dr. Rothe, theologische Ethik, Bd. I, S. 20.

Miscellen.

Preisschrift.

Der im vorigen Jahre zu Brandenburg gehaltene zwölfte deu
evangelische Kirchentag hat mit seinen auf die Nothstände un
evangelischen Volkes gerichteten Verhandlungen die Anregung
Ausschreibung einer Preisschrift gegeben, welche den thatsächlich
stehenden und in das geistige Leben der Gegenwart tief eingrei
den Conflict zwischen dem Offenbarungsglauben und den Forschun
der Naturwissenschaften zu ihrem Gegenstande haben soll.
Ausführung des Gedankens solcher Preisschrift hat der unterz
nete Central-Ausschuß übernommen. Derselbe hat, in dem
langen, jene wichtige, der deutschen Wissenschaft zufallende Gei
arbeit an seinem Theil fördern zu helfen, als Aufgabe der Pr
schrift die Darstellung von:

Bibel und Natur

in der Harmonie ihrer Offenbarungen

gesetzt und ladet hiermit öffentlich ein zur Mitarbeit an der Lös
derselben.

Diese Formulirung der Aufgabe schließt nicht die Absicht in
den Nachweis einer Einstimmigkeit und Coincidenz zu begehren,
welcher die Naturwissenschaften mit allen hieher gehörigen Aussa
der heiligen Schrift stehen sollen. Ein solcher Nachweis, wie
mentlich ausländische Schriften ihn mehrfach versucht haben,
dem gegenwärtigen Stande der Verhandlungen nach ebenso unth
lich, als unzureichend. Freilich werden die bewährten Resultate
neueren Naturforschung, die mit dem Gehalte der heiligen Sch
harmoniren, in das rechte Licht zu stellen sein. Es wird die z
schen beiden Instanzen vorhandene Differenz kritisch beleuchtet
auf das thatsächliche Maß zurückgeführt werden müssen, namentl

rch die gewichtigen Gegenzeugnisse der Naturwissenschaften selber
gen gewisse unreife Resultate derselben. Vor Allem aber wird
principieller Erfassung der Sache eine Auseinandersetzung zwischen
n Gebieten der Theologie und der Naturwissenschaften nach den
genen Gesetzen beider vorzunehmen sein. Das Wesen der heiligen
chrift als Urkunde der religiösen Offenbarung wird dargelegt und
n Offenbarungsgehalt selbst gebührend ermittelt und verwerthet
erden müssen. Es wird einer eingehenden Darlegung der reichen
edanken bedürfen, welche in der heiligen Schrift über Schöpfung
d Natur verborgen liegen, damit der Schatz unerschütterlicher
d über alle Phasen der Naturforschung erhabener Wahrheiten
hoben und entfaltet werde. Resultat und Ziel müßte sein: die
iedereinsetzung der so oft zur Verhüllung Gottes und zum Aerger-
ß für den Glauben gemißbrauchten Natur in ihre Rechte als
ner, wenn auch noch nicht vollkommenen, Offenbarung des leben-
igen Gottes, die mit der Gesammtheit der göttlichen Offenbarungen
n innerster Befreundung und Wahlverwandtschaft steht, — und
er Nachweis, daß sowohl durch die Resultate, als trotz der Re-
ltate der Naturforschung die heilige Schrift als untrügliche Offen-
rungsurkunde der Religion sich erweist und der christliche Glaube
rch jene sich nicht braucht weder suspendiren noch erschüttern zu
ssen. So wäre die Gewißheit von der inneren Kraft und
estigkeit des Glaubensgrundes neu gesichert, und die
eie, gewissenhafte Forschung der Naturwissen-
haften vom Standpunkte des positiven evangelischen Glaubens
d Bekenntnisses mit gleichem Ernste anerkannt.

Die Preisschrift muß selbstverständlich auf der Höhe der neueren
issenschaft stehen, sowohl im Gebiete der Theologie als der
aturwissenschaften. Sie muß aber in einer Form abgefaßt sein,
elche ihr den Zugang in alle Kreise der Gebildeten sichert. Neben
r Gediegenheit des Inhalts wird auf die Durchsichtigkeit, Prä-
sion und Allgemeinverständlichkeit der Form der vornehmste Werth
legt werden.

Der Umfang darf 20 Druckbogen in Oktav nicht überschreiten.

Der hiermit ausgesetzte Preis beträgt **vierhundert Thaler.**

Das Preisrichteramt haben gütigst übernommen: Professor Dr. Braun in Berlin, General-Superintendent Dr. Hoffmann in Berlin, Prälat Dr. Ullmann in Carlsruhe.

Die concurrirenden Schriften müssen in deutlichen Manuscripten und mit einem Motto bezeichnet bis spätestens zum 1. April 18 an den „Central-Ausschuß für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche in Berlin" eingesandt werden. Die Adresse des Verfassers ist in versiegeltem Couvert, welches das Motto des Manuscriptes trägt, mitzusenden. — Das Verlagsrecht auf die gekrönte Preisschrift wird Eigenthum des Central-Ausschusses. Falls keine der eingesandten Arbeiten den Preis erwerben sollte, bleibt die erneute Aussetzung desselben vorbehalten.

Um weiteren Abdruck dieses Ausschreibens wird angelegentlichst gebeten.

Berlin und Hamburg, 15. Juni 1863.

Der Central-Ausschuß für die innere Mission
der deutschen evangelischen Kirche.

Dr. Wichern. Dr. v. Bethmann-Hollweg. Dr. Hoffmann. Wilh. H
Pred. v. Tippelskirch. Pred. Oldenberg. Dr. Dorner.
Dir. Dr. Ranke.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

[da]s gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. C. B. Hundeshagen

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. R. Rothe.

Jahrgang 1864 zweites Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1864.

Abhandlungen.

1.

Die Bekehrung des Apostels Paulus,

mit besonderer Rücksicht auf die Erklärungsversuche von Baur und Holsten erörtert

von

Prof. Dr. Beyschlag in Halle.

So wenig in der Theologie der Glaube die Kritik, oder die Kritik den Glauben an sich ausschließt, so scheint doch ein Scheidepunkt „gläubiger" und „kritischer" Theologie sich täglich schärfer herauszustellen, — die Anerkennung oder Leugnung einer übernatürlichen Welt. „Uebernatürlich" nicht in dem Sinne, in welchem auch der Geist an sich in seinem Unterschied von der Natur so genannt werden kann, denn wo der baare Materialismus anfängt, da hört alle Theologie auf; sondern „übernatürlich" im Sinne eines realen himmlischen Seins, das über dem gesammten Reiche des irdischen Werdens, es heiße Natur oder Geschichte, wie der Sternenhimmel über unserer Erde steht und in den Proceß dieses irdischen Werdens als Wunder, als Offenbarung, als Erlösung hineinwirkt. Gelänge es der Kritik der heiligen Geschichte, Alles, was wir seither als Erscheinung jener höheren Welt in unserer niederen betrachtet haben, auf eine den Erkenntnißanspruch unserer Zeit zufriedenstellende Weise aus immanenten Gesetzen dieser irdischen Welt zu erklären, so befände sich der Glaube allerdings in schwerer Bedrängniß. Zwar wäre ihm damit jene seine Heimath noch nicht wegbewiesen und seine Herleitung jener Erscheinungen aus derselben noch nicht unmöglich gemacht, und so bliebe ihm im-

merhin die ihm eigenthümliche sittliche Gewißheit des Uebernatür-
lichen und seiner Offenbarung wie ein festes Schloß: aber er wär
doch, ohne die wissenschaftliche Probe auf seine unmittelbare Zu-
versicht, in diesem festen Schloß abgeschnitten von der ganzen Wel
verständiger Erkenntniß und in Gefahr von der belagernden Wis-
senschaft ausgehungert zu werden. Gelingt es dagegen der gläu-
bigen Theologie, die Spur jener höheren Welt auch nur an Eine
Stelle des irdischen Lebenszusammenhanges unwidersprechlich nach-
zuweisen, und ihre Gegnerin zu überführen, daß sie, ohne die be-
treffende Thatsache von ihrem Standpunkt aus erklären zu können,
die Uebernatürlichkeit derselben lediglich aus dogmatischem Vor-
urtheil leugnet, so wird damit erwiesen sein, daß der Glaube auch
ein wissenschaftliches und der Unglaube ein unwissenschaftliches
Princip ist und der wissenschaftliche Krieg gegen die biblische Welt-
anschauung wird mißglückt sein. Wesentlich um diese weit übe
das theologische Gebiet hinaus eingreifende Entscheidung handelt e
sich in den Untersuchungen des Urchristenthums, wie sie seit fast einem
Menschenalter von der sogenannten tübinger Schule mit so viel Scharf-
sinn, Gelehrsamkeit und Ausdauer angeregt und verfolgt worden sind

Sieht man ab von der Person des Herrn selbst und von dem
Wunder seiner Auferstehung, so gibt es in der Urgeschichte de
Christenthums nicht leicht einen Punkt, auf dem jener Streit de
christlichen und des sogenannten modernen Bewußtseins so gut zum
Austrag gebracht werden kann, wie die Bekehrung des Apostels Paulu
Paulus ist durch seine vier größeren kritisch unangreifbaren Brie
eine im hellsten Tageslicht der Geschichte stehende Figur; was e
vor, was er nach seiner Bekehrung war, hat er mehr als einm
aus tiefster Seele ausgesprochen und es steht zudem in großen Züge
in der Geschichte des jüdischen Volkes und der christlichen Kirch
eingetragen; auch über das Ereigniß selbst, das ihn aus dem glü-
hendsten Verfolger zum größten Apostel Jesu Christi machte, fehlt es un
weder an anschaulichen Berichten aus zweiter Hand noch an Aus-
sagen aus seinem eigenen Mund, und so kommen hier alle Bedingun-
gen zusammen, um die Natur einer nicht wegzuleugnenden That-
sache ermessen zu können, die mit dem vollen Anspruch der Ueber-
natürlichkeit an uns herantritt. Dazu ist die Bekehrung des Pau

es ein Hebel der Weltgeschichte geworden, der an Macht und Größe nur gegen die eigene Erscheinung des Heilandes zurücksteht, und es hieße daher nicht weniger, als auf die Erklärung der Weltgeschichte verzichten, d. h. sich selbst aufgeben, wenn die im Dienst des modernen Bewußtseins stehende Kritik hier mit einem non liquet vorübergehn wollte. Da nach des Apostels eigenem Zeugniß seine Bekehrung durch ein Schauen Jesu Christi nach dessen Tode herbeigeführt worden ist, so fragt es sich: kann die sich selbst katexochen so nennende „Kritik" diese Christuserscheinung als einen rein psychologischen, rein immanenten Vorgang im Innern des Paulus, als ein rein subjectiv erzeugtes Visionsbild erklären, das nur ein erhitztes Gehirn ins scheinbar Aeußere trug, — oder aber ist die Bekehrung des Apostels lediglich von der Voraussetzung aus historisch und psychologisch zu begreifen, daß der Schleier einer realen höheren Welt sich ihm lüpfte, daß der verklärte Christus ihm auf dem Weg nach Damascus leibhaftig entgegentrat?

Eine vom Standpunkt der reinen Immanenz ausgehende Kritik der biblischen Geschichte tritt doch eigentlich erst in Strauß auf, und so dürfen wir die Versuche des älteren Rationalismus, die Bekehrung des Paulus „natürlich" zu erklären, hier übergehen, um so mehr als auch Baur diese Vorarbeiten keiner Erwähnung für werth hält. Was Strauß selbst angeht, so ist die Art und Weise, mit der er im „Leben Jesu" (§ 138) das Zeugniß abmacht, das Paulus aus der ihm gewordenen Erscheinung für die Auferstehung Christi entnimmt, heute nur noch durch ihre Leichtfertigkeit interessant. Die Apostelgeschichte (!) soll beweisen, daß an eine objective Realität jener Erscheinung nicht zu denken sei, und weil die Darstellung der Apostelgeschichte eine solche ist, so hat auch Paulus 1 Cor. 15, 8 keine objective Erscheinung behaupten können, und verhält es sich so mit der dem Paulus gewordenen Erscheinung, so wird es sich ja auch mit den übrigen Erscheinungen des Auferstandenen nicht anders verhalten: eine Kette von Argumenten, an die es Schade wäre mit einem kritischen Finger zu rühren. Hinsichtlich der positiven Erklärung aber, welche die Bekehrung des Paulus erfordert, reicht Strauß mit einem „feurigen Gemüth" und „starken Eindrücken der jungen Christengemeinde"

aus, bietet indeß denen, die damit nicht zufriedengestellt wären noch einen „Blitz und Donnerschlag“ zur Nachhülfe an. — Lies man heute solche „kritischen“ Ausführungen, die vor fünfundzwanzig Jahren imponiren konnten, so lernt man Baur danken, da er die negative Kritik doch unter die Zucht des wissenschaftliche Ernstes gebracht hat. Er, der Meister der tübinger Schule, ha unleugbar für die Unternehmung, die Entstehung des Christenthum unter das Gesetz rein immanenter Entwicklung des menschliche Geistes zu stellen, die Hauptarbeit gethan, und zwar sofern es sic um das paulinische Christenthum insonderheit handelt, in seinem umfassenden Werk über den Apostel Paulus, das sich denn auc im dritten Kapitel seines ersten Theils mit der „Bekehrun des Apostels“ ausführlich beschäftigt. Unseres Wissens hat die kritisc Schule an der hier gegebenen Bearbeitung des Problems sich vollständ genügen lassen und derselben zu Baur's Lebzeiten eine Ergänzun oder Berichtigung nicht hinzugefügt. Erst als Baur in seine letzten Hauptwerk, in der Kirchengeschichte der drei ersten Jah hunderte (I. S. 45—46) auf diesen Hauptpunkt des apostolisch Zeitalters zurückkam und über denselben Geständnisse that, d seine eigenen früheren Ausführungen bedenklich erschütterten, ging e solcher Versuch der Ergänzung und Berichtigung aus seiner Schu hervor. Wir meinen den in Hilgenfeld's Zeitschrift (1860, S. 223 ff erschienenen Aufsatz von Holsten, die „Christusvision des Apostel Paulus“, der formell genommen jedenfalls den besten Leistungen d kritischen Schule zuzuzählen ist. Auch dieser Aufsatz bekennt schlie lich, eine befriedigende Lösung des Problems sei „nicht Eine Mannes noch Eines Males“; wenn er aber doch hinzufügt, d historische Kritik könne nun schon mit klarerem Bewußtsein un Rechte behaupten, daß „auch an diesem Punkt in der Entwick lung des menschlichen Geistes kein Riß durch ihre Weltanschauun gehen werde“, so wird es an der Zeit sein, daß die Apologetik a demselben Puncte die Ganzheit ihrer Weltanschauung wahr Die folgende Untersuchung beabsichtigt, dem, was Baur und Holste zu einer rein psychologischen Erklärung der Bekehrung des Paulu beigebracht haben, prüfend nachzugehen und an die Widerlegun ihrer Ausführungen den Nachweis anzuknüpfen, daß allein aus de

Voraussetzungen der gläubigen Weltanschauung zu einer befriedigenden Erklärung des Phänomens zu gelangen sei.

Daß die Apostelgeschichte die dem Paulus gewordene Christuserscheinung nicht als eine bloße Vision, sondern als eine Thatsache von äußerer Wirklichkeit darstellt, geht unwidersprechlich hervor aus den sinnlichen Eindrücken, welche auch die innerlich unbetheiligten Begleiter des Apostels empfangen, sowie aus der dreitägigen leiblichen Blindheit, welche dieser selbst davonträgt. Die Kritik ist also, indem sie gleichwohl nur eine Vision anerkennen will, in der Lage, irgendwo auf dem Wege vom unmittelbaren Erlebniß zur fixirten Ueberlieferung eine Verwechslung von Vision und Realität annehmen zu müssen. Diese Verwechslung ist Baur geneigt auf Rechnung der Apostelgeschichte oder doch der ihr zu Grunde liegenden Ueberlieferung zu setzen, dem Apostel selbst aber eine richtigere Auffassung seines Erlebnisses als einer rein inneren Thatsache zuzuerkennen. Holsten dagegen begreift, daß Paulus aus jener Erscheinung nur dann den Schluß ziehen konnte, daß „der Kreuzestodte von der Allmacht Gottes zu neuem Leben erweckt worden sei", wenn die „objective Wirklichkeit" der erschienenen himmlischen Gestalt ihm feststand, und so ist er genöthigt, die Verwechslung von Vision und Realität ins eigne Bewußtsein des Apostels zu verlegen. Unter diesen Umständen erscheint es als eine wichtige und nicht zu umgehende Vorfrage, ob denn der Apostelgeschichte und ob dem Apostel selbst eine solche Verwechslung überhaupt zugetraut werden könne oder ob sie beide zwischen einem blos visionären und einem leibhaftigen Erscheinen übernatürlicher Dinge nachweislich zu unterscheiden verstanden.

Holsten hegt in dieser Hinsicht nicht den geringsten Zweifel. „Visionen mit der Gewißheit ihrer vollen objectiven Wirklichkeit und eines Mittels göttlicher Offenbarung — sagt er a. a. O. S. 278 — waren ein unbezweifeltes Element des jüdischen Bewußtseins, und die ganze Weltanschauung des Paulus, wenn er einmal die subjective Wirklichkeit der Vision Christi hatte zugestehen müssen, bot weder einen Grund noch ein Mittel noch einen Anlaß dar ihre objective Wirklichkeit zu leugnen". — Hier wird zunächst zweierlei zusammengeworfen was wohl zu unterscheiden ist, „die volle objec-

tive Wirklichkeit" (d. h. Leibhaftigkeit) und das „Offenbarung Vermittelnde" einer Vision; wer an letzteres glaubt, ist noch nic gehalten darum auch die erstere vorauszusetzen. Wir heutigen Ve treter der christlichen Weltanschauung z. B. geben unbedenklich z daß Visionen, auch wo sie in der heiligen Geschichte vorkommen keine objective Realität (im körperlichen Sinne) haben; Vision sind auch uns, was Holsten mit anziehender Klarheit auseinander setzt, nur scheinbar objective Bilder, entstanden aus inneren re geistigen Anschauungen, welche das Gefühls- und Phantasieleb stark genug beherrschen, um mittelst desselben den gleichen Reiz, d auf die Sehnerven sonst von Außen her erfolgt, einmal von Inne auszuüben. Allein im Namen unserer Anschauung des Ve hältnisses von Gott und Welt halten wir uns dabei das Eine au daß jener mächtige Impuls des Gefühls- und Anschauungslebens der die Vision hervorruft, ebenso gut wie von der natürliche eigenkräftigen Erregung des menschlichen Geistes, auch unter Um ständen von einer besonderen, unmittelbaren Einwirkung Gott ausgehen könne. Hat eine Vision diesen letzteren Ursprung, so ve mittelt sie Offenbarung und ist doch ohne objective Wirklichkeit i gemeinverständlichen Sinne des Wortes; objectiv-real ist der Si und Inhalt, den Gott auf diese Weise mittheilt, aber seine For seinen Leib entnimmt derselbe dem erregten subjectiven Gefühls- u Anschauungsleben, und soll ihn von da entnehmen, um sich i sinnbildlich-anschaulicher Weise dem Empfänger desto besser z vermitteln. Nun fragt sich, ob die biblischen Schriftsteller nicht i ähnlicher Weise die Offenbarungsvision für geistig-real und denno für sinnlich-unwirklich zu nehmen verstanden.

Gewiß hat der biblische Schriftsteller, der uns eine fremde ode selbsterlebte Offenbarungsvision erzählt, dabei nicht wie der Gelehrt des 19ten Jahrhunderts ein deutliches Bewußtsein des psychologisch und physiologischen Processes, durch welchen diese Vision nach ihrer for malen Seite zu Stande kommt. Hineinversetzt in jene höhere Welt, au der die Offenbarung stammt, mag der Prophet oder Apostel d was er schaut bald für ein von Gott eigens für ihn hervorgerufene Bild, bald für einen realen Vorgang in der Geisterwelt halten. Au alle Fälle aber bleibt gewiß, daß er sich dabei in eine andere, höher

Welt entrückt weiß, nicht aber wähnt, diese höhere Welt sei leibhaftig herabgestiegen in den Bereich der irdischen Sinne. So unterscheidet schon 4 Mos. 12, 6 — 8 die Offenbarung Gottes in einem „Gesicht“ als das Geringere von dem „Schauen des Herrn in seiner Gestalt“, von der sinnenfälligen Theophanie. Wenn 1 Kön. 22, 17 Micha die Niederlage Israels gegen die Syrer, ihr Zerstreutsein auf den Bergen wie hirtenloser Schafe vorausschaut, so hat er schwerlich sich eingebildet, daß im Moment diese Scene im Himmel oder auf Erden wirklich vorgehe, sondern gewiß von der gegenwärtigen Unwirklichkeit des Geschauten ein Bewußtsein gehabt. Von jenem Tuche mit reinem und unreinem Gethier, das Petrus Apgsch. 10 schaut, hat schwerlich er selbst noch Lucas in dem Sinne erzählt, als habe man in dasselbe mit Händen zugreifen können; sofort nach dem Verschwinden der Erscheinung weiß Petrus (V. 17), daß er ein ὅραμα gesehen, das jedenfalls etwas Anderes gewollt als seinen leiblichen Hunger befriedigen. Am klarsten aber tritt die Unterscheidung von Vision und Realität Apgsch. 12, 9 hervor, wo es in der Geschichte der wunderbaren Befreiung des Petrus heißt: οὐκ ᾔδει ὅτι ἀληθές ἐστι τὸ γινόμενον διὰ τοῦ ἀγγέλου, ἐδόκει δὲ ὅραμα βλέπειν. Mag man die Erzählung, in der diese Stelle vorkommt, glaubwürdig finden oder nicht, es wird feststehen, daß der Erzähler ein ἀληθῶς γινόμενον und ein ὅραμα von einander zu unterscheiden verstand und sich der äußeren handgreiflichen Nichtrealität visionärer Erscheinungen so gar als möglich bewußt war. — Nun räumen wir allerdings ein, daß beim Weitererzählen visionärer Offenbarungen durch Andere das Visionäre im einzelnen Fall als ein Leibhaftiges mißverstanden werden konnte und mißverstanden worden ist. Weil es der biblischen Ueberlieferung wesentlich nur auf Sinn und Kern der Sache ankommt und dessen göttliche Realität auf alle Fälle ihr feststeht, ist sie sorglos in Ansehung der Mittheilungsform, und so kann es geschehen, daß ein ursprünglich visionärer Vorgang, wie die Erscheinungen bei der Taufe und der Verklärung Christi, von der zweiten, dritten Hand für sinnenfällige Wunder genommen werden; nur daß selbst dann die innerhalb der Berichte noch wahrnehmbare Spur dieses Uebergangs gegen die Nichtunterscheidung von Vision und

Realität als **Regel** des alt- und neutestamentlichen Bewußtse
Zeugniß gibt. Ob also die bei Lucas nachgewiesene Unters
dungsfähigkeit auf den bestimmten Fall der Christophanie bei D
mascus Anwendung finde, das wird von der anderen, unten zu
antwortenden Frage abhängen, wie nahe oder fern er dem er
Quell der Berichte steht. Aber das werden wir schon hier f
stellen dürfen: es ist nicht wahr, was Holsten behauptet, daß „d
objective Wirklichkeit der Visionen ein unbezweifeltes Element d
jüdischen Bewußtseins sei"; es ist nicht wahr, daß „die ga
Weltanschauung des Paulus weder einen Grund noch ein Mit
noch einen Anlaß darbot, die objective Wirklichkeit einer ihm s
jectiv gewiß gewordenen Vision zu leugnen".

Dies Resultat, daß die biblischen Schriftsteller allerdings v
dem unterscheidenden Character der „Vision" ein Bewußtsein hat
empfängt eine weitere Bestätigung und Beleuchtung durch den
deren Begriff, der ihnen — und so insonderheit dem Verfa
der Apostelgeschichte — zur Bezeichnung derselben Erlebnisse
läufig ist, den Begriff der **Ekstase**. „Ekstase", das drückt e
aus, daß bei der Vision nicht ein Uebernatürliches in den Kreis
gewöhnlichen sinnlichen Wahrnehmung hinein-, sondern der schaue
Mensch vielmehr aus diesem Kreise **heraus**tritt; somit enth
das Wort eine klare und bewußte Unterscheidung leibhaftiger u
blos visionärer Wahrnehmung des Uebernatürlichen. Nun leug
zwar Baur die Congruenz der Begriffe „Vision" und „Ekstas
Gegenüber den Argumenten, mit denen Neander die Verschied
artigkeit der 2 Cor. 12 von Paulus erzählten Ekstase von
Christuserscheinung bei Damascus geltend macht, gibt er zu, d
Paulus einen ekstatischen Zustand von dem des gewöhnlichen Selb
bewußtseins sehr wohl zu unterscheiden gewußt, aber — fragt
— wenn die Erscheinung Jesu keine **ekstatische** Vision wie
2 Cor. 12 bezeichnete gewesen sein kann, — folgt daraus au
daß sie als Thatsache nicht des gewöhnlichen sondern des höher
Selbstbewußtseins mit einer ekstatischen Vision gar nichts gem
haben konnte?" (Paulus S. 65). Allein Baur hat sich wohl g
hütet, eine Formulirung des Unterschieds von „Vision überhaup
und „ekstatischer Vision" zu versuchen; es wäre ihm eine sol

auch schwerlich gelungen. Hat denn nicht jede Vision als solche etwas Ekstatisches, d. h. setzt nicht jede Vision einen Zustand voraus, in welchem der Mensch aus dem Verkehr der Sinne mit der äußeren Welt und der durch die Sinnenwelt angeregten Thätigkeit des Verstandes und Willens herausgetreten ist und sich in die dunkeln Tiefen des unmittelbaren Bewußtseins zurückgezogen hat, und fühlt er sich nicht ebendarum auch bei der Vision aus dem sinnlich, verständig, willenhaft vermittelten Zusammenhang mit der Außenwelt herausversetzt? Hören wir Holsten in seiner klaren Auseinandersetzung der Art und Weise, wie visionäre Zustände entstehen. „Für die die Vision erzeugende Thätigkeit, sagt er a. a. O. S. 247—248 — ist die erste Bedingung, daß der Visionär sein Bewußtsein aus der äußeren Welt des irdisch Wirklichen und ihrer Interessen zurückgezogen und mit einer gewissen Stetigkeit in die nur im Geiste und im Glauben gewußte Welt des Transscendenten versenkt habe. Die energische Concentration der geistigen Thätigkeit in der Innenwelt des Selbstbewußtseins zieht auch die Processe des physischen Lebens in das Innere zurück, so daß häufig eine völlige Lähmung des peripherischen Lebens in Empfindung und Bewegung eintritt". Demnach dürfte Holsten jener baur'schen Unterscheidung schwerlich Beifall geben. Jedenfalls kennt das Neue Testament dieselbe nicht. Nicht etwa blos jene sublime Vision, die Paulus 2 Cor. 12 erzählt und in der er ἄῤῥητα ῥήματα vernommen hat ἃ, οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι, — auch solche, deren Inhalt mit der Christophanie bei Damascus viel größere Aehnlichkeit hat als mit jenem überschwänglichen Erlebniß, Visionen, aus denen Bild und Wort, ja förmliches Gespräch mitgetheilt wird, wie die des Petrus Apgsch. 10, wie die des Paulus im Tempel zu Jerusalem Apgsch. 22, werden als ἐκστάσεις bezeichnet (Apgsch. 10, 10; 22, 17). Und nun nehmen wir Act davon, daß dieselbe Apostelgeschichte, die ein ὅραμα und ein ἀληθῶς γινόμενον ebenso klar unterscheidet, als sie andrerseits Vision und Ekstase identificirt, die späteren Christuserscheinungen, die sie aus dem Leben des Apostels zu berichten hat, sowie die in die Bekehrungsgeschichte desselben unmittelbar verflochtene Erscheinung an Ananias ausdrücklich als ὁράματα, ἐκστάσεις bezeichnet (Apgsch. 18, 9; 22, 17; 9, 10); dagegen

jene erste, durch die des Apostels Bekehrung bewirkt ward, dreien Malen als nicht visionäres, nicht ekstatisches, sondern nenfälliges Erlebniß beschreibt. Wie kann es Holsten dem ge über als etwas Selbstverständliches hinstellen: „wir haben ke Grund, diese erste Vision des Messias anders zu denken, als vielfachen „Gesichte und Offenbarungen des Herrn", von d Paulus 2 Cor. 12, 1 f. berichtet"?

Und läge ein solcher Grund in der Apostelgeschichte nicht so läge er in eben der angeführten Aeußerung des Apostels se Die Stelle 2 Cor. 12, 1—4 gibt uns über die Fähigke Apostels, visionäre und nicht visionäre Offenbarung zu untersc den, genügenden Aufschluß. Wenn er hier εἰς ὀπτασίας καὶ ἀ καλύψεις κυρίου kommen will, aber dann doch nur ein dera ges Erlebniß erzählt, so wird man unter ὀπτασίαι und ἀποκαλύ nicht zweierlei Phänomene zu verstehen haben, um so weniger V. 7 für die fraglichen Erlebnisse nur der eine Name ἀποκαλύ wiederholt wird, — sondern dieselben Phänomene werden d ὀπτασία nach ihrer Form, durch ἀποκάλυψις nach ihrem In bezeichnet sein, und wir finden demnach bei Paulus den klargefa Begriff der „Offenbarungsvision". Aber er hat auch über die male Seite der Vision, der Ekstase reflectirt: εἴτε ἐν σώματι, ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, sagt er zwei Man versteht diese Worte gewöhnlich so, als bekenne der Apo nicht zu wissen, ob er mit Leib und Seele, oder ob lediglich letztere, dem Leibe momentan entnommen, in den dritten Him versetzt gewesen sei. Dann würde der Apostel allerdings w Naturkunde der Vision verrathen; dennoch würde der wiederh Zweifel, ob leibhaftig, ob blos seelenhaft, uns hinreichende Bü schaft geben, daß er nicht in einem analogen Falle auf die un zweifelte Gewißheit leibhaftigen Schauens Schlüsse geb haben könne, an deren Sicherheit für ihn sein ganzer Heilsgla hing, — daß er nicht die Gewißheit des leibhaftigen Auferstand seins Christi, ohne welches ihm sein Glaube eitel und das künf Leben nichtig war (1 Cor. 15, 17 f.), auf ein Geschautha Christi gebaut haben könne, dessen Leibhaftigkeit ihm nicht fe stand als die des 2 Cor. 12, 2—3 beschriebenen. Aber je

nauer wir jene herkömmliche Deutung des εἴτε ἐν σώματι, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος erwägen, um so unhaltbarer erscheint sie uns. De Wette, der sie vorträgt wie alle neueren Ausleger, kann sich doch nicht enthalten, hinzuzufügen: „aber der erstere Fall ist undenkbar und gegen alle Erfahrung, indem die in Ekstase sich Befindenden in körperlicher Erstarrung zu liegen pflegen". Wie sollte nun der Apostel, im Widerspruch mit der seinem Lebenskreise geläufigen, durch das Wort ἔκστασις ausgedrückten Vorstellung der Sache, auf die abenteuerliche Idee einer vorübergehenden Entrückung des irdischen Leibes in den Himmel gerathen sein (Vergl. 1 Cor. 15, 50), eine Idee, die sich wohl in den Mährchen Muhammeds findet, aber nirgends in der heiligen Schrift? Offenbar entspricht der ganzen Denkweise des Apostels allein die Deutung, welche bereits Augustin seinen Worten gegeben hat: daß er nicht wisse, ob bei jener Gelegenheit seine Seele wirklich dem Leibe entnommen, also räumlich in den dritten Himmel versetzt gewesen sei, oder ob nur die geistigen Sinne, ohne daß die Seele den auf Erden bleibenden Leib verließ, wunderbar hinaufgereicht hätten zu einem Schauen und Vernehmen überirdischer Herrlichkeit. Daß dieser Auffassung das zweimalige ἡρπάγη nicht widerstreitet, ist leicht einzusehen, indem auch ein plötzliches und unwillkürliches Hinweggezogenwerden der inneren Sinne vom Apostel nicht wohl anders bezeichnet werden konnte. Ebenso beruht es auf einem argen Mißverständniß, wenn Meyer einwendet: „wäre der Apostel ungewiß gewesen, ob die Sache nur ein Phantasma oder eine wirkliche Entrückung gewesen, so hätte das Factum die große Wichtigkeit, die es im Zusammenhang haben soll, gar nicht gehabt und er hätte sich bei seinen Gegnern nur eine Blöße gegeben". Als ob nicht dem Apostel eine göttliche Offenbarung, ein Schauen und Vernehmen überirdischer Herrlichkeit so wie so ihren vollen Werth behalten haben müßte; als ob sie ihm dadurch zum „Phantasma" hätte werden können, daß Gott behufs derselben, anstatt die Seele dem Leib zu entnehmen, den geistigen Sinnen bis in den dritten Himmel Tragweite verliehen? a) Ist aber diese unsre Deutung

a) War etwa dem Stephanus die Christusvision Apgsch. 7, 55 ein bloßes

die einzig natürliche, so finden wir den Apostel ungewiß über das, worüber jeder Visionär ohne naturwissenschaftliche Erkenntniß seines Zustandes ungewiß bleiben muß, nämlich darüber, wie sich in diesem Zustande Leib und Seele verhalten, — aber ganz klar und gewiß darüber, worauf es uns ankommt, daß beim ekstatischen Schauen nicht eine himmlische Erscheinung aus dem Jenseits heraustrete in den Bereich der äußeren Sinne. War nun schon ohne dies anzunehmen, daß ein Mann wie Paulus hinsichtlich der Fähigkeit, Vision und Realität zu unterscheiden, nicht hinter Petrus und Lucas zurückgestanden haben werde, so bestätigt uns dies Ergebniß vollends, daß von Holstens Behauptung, „die ganze Weltanschauung des Paulus bot weder Grund noch Mittel noch Anlaß dar die objective Wirklichkeit einer Vision zu leugnen," so ziemlich das Gegentheil wahr ist.

Unsere Vorfrage ist somit zu Ungunsten der kritischen Ansicht erledigt. Wir haben nunmehr die Apostelgeschichte und den Apostel selbst über das Ereigniß bei Damascus zu hören, und zuzusehen, ob die Annahme eines visionären Charakters desselben sich aus den Zeugnissen begründen oder auch nur mit denselben vereinigen lasse.

Wie schon oben erwähnt, gibt die Apostelgeschichte ihre nicht visionäre, sondern leibhaftige Auffassung der Sache so entschieden und unleugbar zu erkennen, daß es sich nur darum fragen kann, ob ihr Bericht Glauben verdient oder nicht. Nun hat Baur bekanntlich in seinem „Paulus" die Glaubwürdigkeit der ganzen Apostelgeschichte aufs stärkste verdächtigt, und darauf hin ohne Zweifel hat Holsten sich für berechtigt gehalten, in seiner Abhandlung über die „Christusvision des Paulus" die Berichte der Apostelgeschichte — die einzigen, die wir haben — vollständig unbeachtet zu lassen. Da indessen ein Geschichtskenner wie Neander und ein Kritiker wie Bleek, da überhaupt die ganze außerhalb der baur'schen Voraussetzungen stehende Theologie in der baur'schen Behandlung de[r]

Phantasma, weil er, der sie im selben Augenblick dem Synedrium verkündigte, sich dabei weder mit seiner Seele, noch gar nach Seele und Leib von der Erde abwesend empfinden konnte?

Apostelgeschichte nur die äußerste Mißhandlung erblickt hat, so ist es eine wunderliche Prätension der „kritischen" Schule, die Unglaubwürdigkeit der Apostelgeschichte als etwas Ausgemachtes vorauszusetzen. Allermindestens haben wir hier eine offene Frage, die von Fall zu Fall zu prüfen und zu beantworten ist.

Die Apostelgeschichte gibt bekanntlich über die Bekehrung des Paulus dreifach (C. 9, C. 22 und C. 26)-Bericht. Hat Baur die Unglaubwürdigkeit dieses dreifachen Zeugnisses wirklich bewiesen? In dem betreffenden Capitel seines „Paulus" macht er sich zuvörderst viel zu schaffen mit den kleinen Abweichungen, die bei großer Uebereinstimmung im Wesentlichen sich zwischen den drei Berichterstattungen finden. Er erklärt dieselben aus einem „Pragmatismus" des Geschichtschreibers, der nach dem jeweiligen Zweck, den der einzelne Bericht in seinem besonderen Zusammenhang habe, die Erzählung immer wieder verändere (Paulus S. 62). Wir zweifeln, daß diese Erklärungsweise der betreffenden Differenzen heute selbst innerhalb der kritischen Schule noch auf ungetheilten Beifall rechnen dürfte. Abgesehen von der lächerlichen Kleinlichkeit der Mittel, mit welchen Lucas jedesmal operirt hätte, wird der gesunde Menschenverstand urtheilen, daß ein Geschichtschreiber, der geflissentlich, aus „Pragmatismus", sich selbst widerspricht, ein seltsamer Narr ist. Und wenn derselbe Geschichtschreiber am Eingang seines Werkes versprochen hat, er wolle *παρηκολουθηκὼς πᾶσιν ἀκριβῶς* so schreiben, daß sein Leser über die ihn interessirenden Gegenstände *τὴν ἀσφάλειαν* erfahre, und dann bei einem so wichtigen Punkt aus „Pragmatismus" das *πρᾶγμα* bald so bald so dreht, so wird der gesunde Menschenverstand ferner urtheilen, daß derselbe nicht nur ein Narr, sondern auch ein Lügner sei. Was für Differenzen sind es denn nun, um derentwillen Baur den Verfasser der Apostelgeschichte wie einen Narren und Lügner behandelt? Zuerst: die Eröffnungen, welche Christus nach C. 9 und 22 dem Paulus erst nachträglich durch den Mund des Ananias macht, sind im 26sten Capitel den Worten des Erscheinenden unmittelbar angeschlossen, d. h. der Bericht in C. 26 ist ein summarisch zusammengezogener, wie Baur selbst, nachdem der große „Widerspruch" das Seinige geleistet hat, hinterher anerkennt. Weiter:

nach 9, 7 hören die Begleiter des Paulus die mit diesem redend
Stimme ohne doch jemanden zu sehen; nach 22, 9 dagegen erblicken
sie das Licht, ohne jedoch die Stimme des Redenden zu vernehmen
ein formeller Widerspruch, der sich indeß trotz Baur's Protest i
den Sachverhalt auflösen läßt, daß die Begleiter von Beidem, den
Sichtbaren und dem Hörbaren, nur den allgemeinen sinnliche
Eindruck, den Glanz und Schall empfingen, ohne doch die Um
risse der Gestalt und den Wortlaut der Rede wahrzunehmen. End
lich die große unversöhnbare Differenz, daß nach 9, 7 die Be
gleiter „erstarrt standen“, nach 22, 9 „erschrocken waren“ und
nach 26, 14 mit „zu Boden stürzten!“ Welcher Profangeschichts-
forscher würde sich heutzutage nicht schämen, auf solche unterge
ordnete Differenzen hin, wie sie sich bei jedem mehrfach bezeugte
Factum vorfinden, Berichte, die einander in der Hauptsache voll
kommen bestätigen, für unglaubwürdig zu erklären? Nur gege
die biblischen Schriftsteller ist der „Kritik“ Alles erlaubt, als hät
nie Lessing das vernünftige Wort geschrieben, „wenn nun Liviu
und Dionysius und Polybius und Tacitus so frank und edel vo
uns behandelt werden, daß wir sie nicht um jede Sylbe auf d
Folter spannen, warum denn nicht auch Matthäus und Marcu
und Lucas und Johannes?“ Aber sie läßt man es büßen, daß ei
mechanische Inspirationslehre die natürliche Beschaffenheit jeder Ge
schichtsquelle ihnen abgesprochen hat; als ob die, welche keinerl
Inspiration anerkennen, nun nicht erst recht verpflichtet wären, d
biblischen Geschichtschreiber mit demselben Maaße zu messen, w
die weltlichen! Wer ebendies thut und die Art und Weise des dritte
Evangelisten und Apostelgeschichtschreibers unbefangen beobachte
der wird nicht zweifeln, daß jene kleinen Differenzen lediglich au
Rechnung der verschiedenen Quellen kommen, welche derselbe i
C. 9 und in C. 22 und 26 benutzt hat, und welche bis auf de
letzten Buchstaben auszugleichen ihm vielleicht willkürlich, vielleic
auch überflüssig erschienen ist. Ist dem aber so, nun so gewinn
das, was in den drei Berichten übereinstimmend berichtet wir
eine desto größere, weil dreifache und quellenmäßige Beglaubigung
und zu diesem dreifach übereinstimmend Bezeugten gehört gerade d

nicht visionäre, sondern mit sinnlicher Macht auf den Apostel und seine Begleiter wirkende Natur der Erscheinung.

Aber widerspricht nicht gerade in diesem Punkt die Darstellung der Apostelgeschichte sich selbst, indem doch nach der ausdrücklichen Angabe des Schriftstellers keiner der Begleiter den erschienenen Jesus erblickte? Bei einer objectiven, äußeren Erscheinung — argumentirt Baur — lasse sich ein solches Nichtsehen der Begleiter nicht denken. Wenn nun doch auf der anderen Seite die Erscheinung offenbar als objective, äußere gedacht sei und namentlich die Tradition es sich nicht habe nehmen lassen, wenigstens den himmlischen Lichtglanz, ohne welchen keine Himmelserscheinung gedacht werden könne, auf die Umgebung des Apostels auszubreiten, so liege in der Zusammennahme dieser an sich widerstreitenden Züge das sicherste Kennzeichen eines mythischen Charakters der Erzählung. Denn indem ein ursprünglich Subjectives und Innerlich-gedachtes sich äußerlich objectivire und so ein Mythus entstehe, behalte doch die das ursprünglich Factische umgestaltende Tradition ihre bestimmten Grenzen, die sie nicht willkürlich überschreiten wolle, und so habe hier das ursprüngliche Factum seine Wahrheit als innere Thatsache dadurch behauptet, daß auch die Tradition habe anerkennen müssen, Jesus sei nur auf eine dem Apostel allein sichtbare Weise erschienen" (Paulus S. 65. 67. 68). — Nur schade, daß die mythenbildende Tradition diese ihr von Baur abgelauschten Gesetze nach einer anderen ganz analogen Seite hin doch wieder übertritt. Denn indem sie dem Apostel in Folge jenes Lichtglanzes nicht etwa eine momentane sich von selbst hebende Blendung, sondern eine dreitägige leibhaftige Blindheit zuschreibt, zu deren Hebung die Wunderhülfe des Ananias herbeigezogen werden muß, wird sie auf der anderen Seite doch wieder so handfest, daß sie sich durchaus nicht ins „ursprünglich Innerlich-gedachte" auflösen lassen will. Zwar versucht Baur auch den weiteren Verlauf der Geschichte zu mythisiren; da Handauflegung nicht nur zur leiblichen Heilung, sondern auch zur Mittheilung des heiligen Geistes diente, da auch die Geistesmittheilung eine Blindheit, nämlich die geistliche Blindheit hinwegnahm, da keine wirklichen Schuppen, sondern nur ὡσεὶ λεπίδες von des Apostels Augen fielen (!), so liegt es ihm auf der Hand, daß keine eigent-

liche Blindheit und darum auch keine eigentliche Heilung derselben stattgefunden hat. Aber bei allen diesen Rechenkünsten bleibt als böser Rest des mythischen Exempels der Damascener Ananias, den als Geistesvermittler gewiß kein Mythus zugelassen hätte, da einem Apostel der heilige Geist direct vom Himmel kommen mußte, nicht δι᾽ ἀνθρώπου, am wenigsten durch einen Mann, der nicht einmal selbst Apostel war. Mit dem Ananias, meint Baur, hat man den neubekehrten Paulus in Verbindung gesetzt, um ihn durch diese Beziehung zu einem hochgeachteten Judenchristen der judenchristlichen Partei von vorn herein zu recommandiren (Paulus S. 73); d. h. also, hier muß statt der unbewußt dichtenden Idee die bewußte Tendenzlüge aushelfen, jener häßliche Fischschwanz, in den das schöne Meerwunder der mythischen Erklärung meistentheils ausläuft. Ehe man eine biblische Erzählung mit solchen Gewaltmitteln zersetzt, lohnte es sich doch, es mit der Frage, ob sich dieselbe so wie sie laute in der That nicht denken lasse, etwas ernster zu nehmen, zugleich aber zuzusehen, ob sie denn von der ursprünglichen Quelle weit genug abliege, um zwischen Thatsache und Bericht für einen mythenbildenden Proceß überhaupt Raum zu gewähren.

Warum soll es sich bei einer objectiven Erscheinung aus der höheren Welt „nicht denken lassen", daß dieselbe sich dem, welchem sie gilt, in Gestalt und Wort vollständig zu erkennen gibt, dagegen den Anderen, denen sie nicht gilt, nur in gedämpfter Weise, nur im allgemeinen Sinneneindruck des Glanzes und des Schalles wahrnehmbar wird? Im Evangelium Johannis, das trotz der tübinger Kritik doch wohl das Werk eines Solchen bleiben wird, der erzählt ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς (1 Joh. 1, 1), kommt C. 12, 28—30 ein ganz Analoges vor, eine Himmelsstimme, die für Jesus und seine Jünger deutliche Worte hat, während das Volk spricht „es hat gedonnert". Wer überhaupt an eine höhere Welt glaubt, — die ja keine höhere wäre, wenn sie lediglich dieselben Gesetze hätte wie die niedere — der wird hier mit Neander stille stehen und sagen: „wir kennen das Gesetz nicht, nach welchem Mittheilungen einer höheren Geisterwelt an die in der Sinnenwelt lebenden Menschen stattfinden" (Apostol. Zeitalter S. 147

Anm.). Baur hat diese demüthige Aeußerung seines großen Gegners mit Hohn beantwortet. Ebensogut könne man dann auch nicht wissen, ob die einander widersprechenden Angaben, daß dieselben Personen zur selben Zeit dasselbe gehört und nicht gehört haben sollten, einen wirklichen Widerspruch enthielten, da wir ja nicht wüßten, ob unter die uns unbekannten Gesetze, nach welchen Mittheilungen einer höheren Geisterwelt an die in der Sinnenwelt lebenden Menschen stattfänden, nicht auch das Gesetz des Widerspruchs gehöre. Die Voraussetzung unbekannter Gesetze komme am Ende auf nichts Anderes hinaus, als was Kant das Princip der faulen Vernunft genannt habe (Paulus, S. 76—77 Anm.). — Irren wir nicht, so hat Kant es das Princip der practischen Vernunft genannt, von bestimmten Dingen eine sittliche Gewißheit zu haben, unerachtet man dieselben von gewissen Antinomieen des Denkens nicht ganz frei zu machen vermöge, und zu diesen Dingen dürfte doch auch die höhere Welt gehören, auf die wir als unsere ewige Heimath hoffen und ebendarum hoffen, weil wir in ihr nicht lediglich die Gesetze der niederen wiederzufinden gedenken. Die Argumentation Baur's gegen Neander ist in diesem Falle genau ebenso schlagend, wie die Argumentation der Sadducäer Matth. 22, 23 f.; sie ruht ganz ebenso auf der Voraussetzung, daß die Ordnungen der irdischen Welt die einzig denkbaren auch für eine höhere Welt seien: die Antwort Christi auf solche Argumente lautet ein für allemal „Ihr irret und wisset die Schrift nicht noch die Kraft Gottes". Es liegt in der Natur der Sache, daß wir die in den Momenten der Offenbarung in die niedere Welt hereinwirkenden Gesetze der höheren nicht auf physikalische Formeln bringen können, aber der Gedanke derselben läßt sich wohl aussprechen, auch im vorliegenden Fall. Gibt es überhaupt eine höhere Welt und ein Leben in ihr nach dem Tode, ein Leben, das doch, wenn es uns bestimmt ist, ein wahrhaft menschliches sein und bleiben muß, so muß auch in dieser höheren Welt das Gesetz einer von der irdischen verschiedenen, verklärten, vergeistigten Leiblichkeit walten. Und dieses *σῶμα πνευματικόν*, welches Paulus uns denken lehrt, ohne damit das „Princip der faulen Vernunft" zu begünstigen, wird sich vom *σῶμα ψυχικὸν* oder *σαρκικὸν* denkbarer Weise

auch darin unterscheiden, daß es an der Art des Geistes, si
Umständen zugleich dem einen zu offenbaren und dem andere
schlossen zu bleiben, oder sich dem einen mehr und dem a
minder zu erschließen, einen volleren Antheil nimmt. Es ist
Gesetz, nach welchem Christus im verklärten Leibe sich dor
Paulus vollkommener offenbart als seinen Begleitern, jedem
nach dem Maaße, in dem er sich ihm offenbaren will; und
nun dasselbe Gesetz der verklärten Leiblichkeit ebenso in alle
Zügen erscheint, welche wir aus dem Verkehre des Auferst
mit den Seinen erfahren, in seinem Sichtbarwerden für s
Unsichtbarbleiben für die Welt, in seinem Erscheinen unter
und Verschwinden vor ihnen, in seinem erst unerkannt Er
und dann erst Sich-zu-erkennen-geben (Luc. 24, 13—35
20, 11—18), so werden wir, so gewiß wir überhaupt an
Auferstehung zu glauben guten Grund haben, auch den ents
den Zug in der Erscheinung des Auferstandenen bei Da
für historisch zu halten haben und nicht für mythisch.

Es gibt indeß hiefür außer diesem religiös-dogmatischen
auch noch ein historisch-kritisches, nämlich die Rücksicht a
Ursprung der Berichte und ihre daher sich ergebende Glaubw
keit. Es wird ja zugegeben werden, daß ein auf die nächst
gebung des Apostels zurückgehender Ursprung der Berichte
mythenbildenden Traditionsproceß ausschließt. Ist nun die
geschichte, wie die einstimmige Ueberlieferung sagt, das Wer
Lucas, welchen Paulus Kol. 4, 14 als einen lieben Freun
Gefährten seiner römischen Gefangenschaft erwähnt, so wir
leicht ein Mensch außer dem Apostel selbst besser über d
kehrungsgeschichte desselben unterrichtet gewesen sein als eb
Aber angenommen, was die tübinger Kritik noch lange ni
wiesen hat, Lucas sei nicht der Verfasser, so wird doch ni
leugnen sein, daß der Geschichtschreiber der Anfänge der chri
Kirche, wer er auch immer gewesen, über die Wirksamk
Paulus die Aufzeichnungen persönlicher Genossen desselben
hat, denn solche Quellen verrathen sich von 16, 10 an dur
wiederholten Uebergang der Erzählung ins „Wir", und
tritt bekanntlich dies „Wir", so arglos und formlos auf, d

nicht wohl der Verdacht eines fälschenden „Pragmatismus“ zu fassen sein wird. Diese Spur des berichterstattenden Augenzeugen begleitet den Gang des Apostels bis zur Gefangennehmung in Jerusalem (C. 21) und dann wieder auf der Reise von Cäsarea nach Rom (C. 27); dazwischen aber in der Mitte liegen jene Scenen in Jerusalem und Cäsarea, bei denen Paulus zu wiederholten Malen die Geschichte seiner Bekehrung erzählt. Da kann es denn kaum einem Zweifel unterliegen, daß derselbe Reisegefährte nach Jerusalem, der noch 21, 17 mit seinem „Wir“ hervortritt, auch über die unmittelbar folgenden entscheidenden Vorgänge Aufzeichnung gemacht haben wird, die jedenfalls in seinen Aufenthalt zu Jerusalem fielen, und daß derselbe Gefährte der Gefangenschaft in Cäsarea, der C. 27, 1 bei der Abreise nach Italien sich wieder mit einschließt, auch der Gewährsmann für die unmittelbar vorhergegangene Vertheidigung vor Festus und Agrippa sein wird, bei der er entweder selbst zugegen war oder für die er an dem Apostel die beste Quelle am allernächsten hatte. Demnach sind die Berichte über die Bekehrung des Apostels in C. 22 und 26 gegen den Verdacht eines mythischen Ursprunges so gesichert wie möglich; aber auch der in C. 9 muß aus bester und nächster Hand sein, indem ihn sonst der Geschichtschreiber gar nicht aufgenommen, sondern statt seiner den in der Rede C. 22 enthaltenen schon hier eingefügt haben würde. Gerade wenn C. 22 und 26 aus den Aufzeichnungen eines vertrauten Gefährten des Apostels (wie Bleek wahrscheinlich macht, des Timotheus) herrührt, C. 9 dagegen vielleicht aus der eigenen mündlichen Mittheilung des Apostels an den Lucas geschöpft ist, erkären sich aufs einfachste jene kleinen Differenzen, deren wir oben gedachten. Wie leicht, ja wie unvermeidlich geschah es, daß bei verschiedenen Aufzeichnungen der wiederholten mündlichen Erzählung des Apostels dieser und jener unwesentliche Zug, wie das Sehen und Hören der Begleiter, ihr Stehenbleiben oder Niederstürzen u. s. w. etwas verschieden aufgefaßt oder aufgezeichnet ward, und wenn nun Lucas die eigenmächtige Ausgleichung solcher kleinen Verschiedenheiten entweder willkürlich oder überflüssig fand, welch’ gutes Zeugniß für sein gutes Gewissen als Geschichtschreiber legt er damit ab! — So wenigstens urtheilt über die

Quellen der Apostelgeschichte überhaupt und über die in unserer
insonderheit ein so unbefangener und besonnener Kritiker wie Bleek
leitung ins N. T. S. 328 ff. und 357 Anm.), während
Baur auch jene spätesten, urkundlichsten Partieen der Apostelge
voll Tendenzlüge findet und sich dazwischen nur einmal (
S. 201—202) höchst naiv darüber verwundert, daß di
gleichwohl mit einem einzigen Wahrheitsgeständniß das gan
webe der Tendenzdichtung, auf der das Buch beruhen soll
rettbar zerreißen.

So schlichtet sich schon aus der alleinigen Betrachtung de
stelgeschichte der Streit der gläubigen und der kritischen
entschieden im Sinne der ersteren, und nur dann würde di
gebniß von einer unbefangenen, wahrhaft historischen Kritik
anstanden sein, wenn — was weder Baur noch Holsten
haupten wagt — die eigenen Aussagen des Apostels über
Bekehrung den Erzählungen der Apostelgeschichte irgendwie
sprächen. Aber die Sache der gläubigen Ansicht steht noc
günstiger: auch ganz abgesehen von der Apostelgeschichte, au
Fall dieselbe als völlig unglaubwürdig unseren Gegnern
preisgegeben werden müssen, läßt sich aus des Apostels
Aussagen das Gegentheil dessen feststellen, was Baur und H
über die Christophanie von Damascus behaupten.

Es ist von Interesse, über diese eigenen Aussagen des A
die Bemerkungen Baurs authentisch zusammenzustellen. „Daß
— heißt es a. a. O S. 64 —, nachdem er den Apostel
den übrigen Gläubigen erschienen war, zuletzt auch ihm s
erschienen sei, war die entschiedenste Ueberzeugung des Apost
Cor. 15, 8; 9, 1). Ueber die Art und Weise dieser Ersch
aber hat sich der Apostel selbst nirgends erklärt, wie er denn
haupt über diese in seinen Briefen kaum berührte und ange
Thatsache weit zurückhaltender ist, als man nach den beiden
führlichen der Apostelgeschichte zufolge hierüber gehaltenen
vermuthen sollte, und wenn auch die Parallele der ihm gewor
Erscheinung mit den übrigen Erscheinungen des auferstan
Jesus uns geneigt machen muß, an eine äußere, objective Th
zu denken, so weist uns doch der gleichfalls vom Apostel gebr

Ausdruck Gal. 1, 15 *εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ* auf der anderen Seite auf das innere Moment der Sache in einer Weise hin, die uns abhalten muß, zu großes Gewicht auf die äußere Erscheinung zu legen". Weiterhin äußert Baur S. 65: „Wenn nun auch der Apostel die Erscheinung Jesu, die er hatte, mit den übrigen Erscheinungen des Auferstandenen parallelisirt, so folgt daraus theils an sich schon nicht, daß auch die ihm gewordene Erscheinung eine äußere gewesen sein mußte, wofern nur auch bei einer inneren Erscheinung die Thatsache des *ἑωρακέναι* und *ὀφθῆναι* an sich feststund, theils würde, wenn die Parallele wirklich auch auf eine äußere Erscheinung auszudehnen wäre, ... der Apostel als sicherer Zeuge (doch) nur von demjenigen gelten können, was er wahrzunehmen glaubte". S. 77 endlich heißt es: „Wie wir aus den Briefen des Apostels sehen, wurde ihm von seinen Gegnern immer wieder der Vorwurf gemacht, daß er nicht wie die übrigen Apostel ein Jünger Jesu selbst gewesen, nicht schon von Jesu selbst während seines irdischen Lebens zum Apostel berufen worden sei . . . Mit dem entschiedensten Nachdruck behauptete (dagegen) der Apostel selbst, daß auch er Christus den Herrn gesehen habe (1 Cor. 9, 1), daß er auch ihm wie den anderen Aposteln erschienen sei, wenn auch zuletzt, doch ebenso wahr und wirklich (1 Cor. 15, 8), und nicht blos einmal sollte dies geschehen sein, sondern auf wiederholte *ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις τοῦ κυρίου* berief er sich zum Beweis seiner unmittelbaren Verbindung mit dem Herrn (2 Cor. 12, 1). Aber dabei blieb doch immer der große und wesentliche Unterschied zwischen seiner Berufung und der der anderen Apostel, daß die Realität derselben an einer augenblicklichen Erscheinung hing, die er gehabt zu haben behauptete, an einer Vision, einem Gesicht, einem *ὅραμα*, dessen Wahrheit nur in die Sphäre seines eigenen subjectiven Bewußtseins fiel und daher immer noch die Möglichkeit einer Selbsttäuschung offen ließ". —

Das ist wesentlich Alles, was Baur über die betreffenden eigenen Zeugnisse des Apostels äußert. Es fällt dabei zuerst sein eigenthümliches Verfahren in dieser Sache auf. Die visionäre Natur der paulinischen Christophanie wird aus den eigenen Aus-

sagen des Apostels über dieselbe durchaus nicht bewiesen, ja gar nicht zu beweisen versucht; sie wird vielmehr einfach in die Worte des Apostels hineingelesen, und den Rechtstitel hiefür soll die auf mythische Beschaffenheit herauskommende Analyse des Berichts der Apostelgeschichte liefern (Vgl. Paulus S. 64). Abgesehen davon, daß nach unserer Analyse dieses Berichtes jener Rechtstitel in sich zusammenfällt, — was ist das für ein Verfahren eines Kritikers, der die Apostelgeschichte für ein durch und durch unzuverlässiges Buch hält und der darum auch hier thun mußte, was er sonst, wo er es in seinem Interesse findet, überall thut, nämlich die Apostelgeschichte beurtheilen von den eigenen Zeugnissen des Apostels aus, nicht aber die eigenen Zeugnisse des Apostels zurechtlegen nach der mythisch gefundenen Apostelgeschichte. — Umsonst sucht Baur dies principlose Verfahren durch die Dürftigkeit der eigenen Aussagen des Apostels zu entschuldigen. Es ist ein blindgeladener Schreckschuß, wenn er von der „Zurückhaltung" des Apostels „über jene in seinen Briefen kaum berührte und angedeutete Thatsache" redet. Der Apostel spricht von dieser Thatsache 1 Cor. 9, 1; 15, 8; 2 Cor. 4, 6; Gal. 1, 1; 1, 11—16; Phil. 3, 4—12, anderer weniger augenfälligen Anspielungen nicht zu gedenken: wir wüßten nicht, was ein Kritiker mehr verlangen könnte, der zudem nur vier paulinische Briefe für echt hält. Und wenn alle diese Stellen allerdings nur Anspielungen auf die Thatsache, nicht förmliche Erzählungen derselben sind wie jene Reden in der Apostelgeschichte, so geht ja gerade daraus hervor, daß die Thatsache den Lesern bereits bekannt, ohne Zweifel durch eben solche eigene Mittheilungen des Apostels wie jene Reden Apgsch. 22 und 26 bekannt gewesen sein müsse (vergl. 1 Cor. 15, 1 und 3; Gal. 1, 13), und wo bleibt dann das Gerede von einer befremdenden „Zurückhaltung" des Apostels? — Aber auch das ist nicht ganz wahr, daß Paulus über die „Art und Weise" seines *ἑωρακέναι τὸν κύριον* sich nirgends erklärt habe. Jede Erwähnung desselben steht in einem bestimmten logischen Zusammenhang, und Baur hätte für denselben nur ein Interesse zu haben brauchen, um mit seinem bewährten Scharfsinn auf die Art und Weise des erwähnten Schauens sehr sichere Schlüsse zu ziehen. Allein es scheint fast,

als habe er vielmehr ein Interesse daran, die eigenen Aussagen des Apostels möglichst im Unbestimmten zu lassen. Wem fiele die Schwebe nicht auf, in der es bleibt, ob Paulus selbst seine Vision als Vision angesehen, oder aber Christum leibhaftig geschaut zu haben geglaubt? Allerdings hat diese Schwebe etwas sehr Vortheilhaftes für die Bekämpfung der entgegenstehenden Ansicht. Sagt man: aber Paulus zeigt doch 2 Cor. 12, daß er Visionen recht wohl als Visionen zu nehmen wußte, so kann Baur antworten: der Apostel hat auch nirgends gesagt, daß er sich des visionären Charakters jener Erscheinung nicht bewußt gewesen wäre. Sagt man wiederum: aber wie konnte Paulus eine Erscheinung, die er für blos visionär hielt, unter die Beweise der leibhaftigen Auferstehung Christi rechnen, so hat sich Baur die Hinterthür offen gehalten, nöthigenfalls auch einzuräumen, daß Paulus Christum leibhaftig gesehen zu haben „geglaubt" hat. Hat denn aber eine solche kritische Methode einen größeren objectiven Werth, als die Methode jenes Vogels, der die Augen zumacht, damit ihn der Jäger nicht sehe?

So ist es nicht die Schärfe der Kritik, sondern allein das positive Interesse an der Sache, was uns auf die wichtigsten Aeußerungen des Apostels näher einzugehen treibt. Fassen wir zuerst die Stelle Gal. 1, 15 genauer ins Auge. Der Ausdruck εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί soll nach Baur uns abhalten, „zu großes Gewicht auf die äußere Erscheinung zu legen". Sollte das heißen, man müsse der äußeren, sinnenfälligen Seite des Vorgangs nicht einseitig, ohne Rücksicht auf die innere Disposition und Erfahrung des Apostels, die Bekehrung zuschreiben, so wäre diese Bemerkung am Orte. Nun aber dieselbe sagen will, man müsse der äußeren Realität der Erscheinung, weil sie hier nicht betont werde, keinen großen Glauben beimessen, ist sie gerade so treffend, als wenn aus dem Worte „Wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein" gefolgert werden wollte, Paulus habe das geschichtliche Leben, Sterben und Auferstehen Christi als unwesentlich dahingestellt gelassen. Es bedarf der Aushülfe nicht, die einige Ausleger ergriffen haben, jenes die äußere Realität des Vorgangs anscheinend gefährdende ἐν ἐμοί nicht mit „in mir", sondern mit „an mir" zu übersetzen. Wenn Paulus, allerdings im Hinblick auf

seine Bekehrung, schreibt: ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεὸς ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, — ist denn da die Thatsache, durch welche der Zelot zum Apostel wurde, gerade und ausschließlich durch das ἀποκαλύψαι ἐν ἐμοὶ bezeichnet, und nicht vielmehr durch das, von Baur auffälliger Weise nicht mitcitirte, καλέσας με διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ? Wenn nur jenes die Thatsache der Bekehrung bezeichnet, auf was für eine Thatsache ginge denn dieses? Und wenn Paulus unter der κλῆσις immer einen von Außen an den Menschen herankommenden (wenn auch sofort sich verinnerlichenden) Act Gottes versteht, und dieser Act bei ihm, dem ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός, nicht durch einen menschlichen Prediger vermittelt sein konnte, fordert da nicht gerade diese Stelle, weit entfernt eine Leugnung oder Entwerthung des äußeren Vorganges in seiner Bekehrung zu enthalten, irgend einen ebensowohl äußerlich-thatsächlichen als unmittelbar vom Himmel kommenden Gottesruf, irgend etwas wie jenes „Saul, Saul, was verfolgst du mich“, welches die Apostelgeschichte erzählt?

Diese Thatsache seiner Berufung nun bezeichnet Paulus 1 Cor. 9, 1; 15, 8 näher als ein ἑωρακέναι, ὀφθῆναι Χριστόν. Daß diese Worte unter Umständen ein bloßes ὅραμα, eine bloße ὀπτασία bezeichnen können, geben wir Baur und Holsten vollständig zu; nur können sie das lediglich darum, weil auch ein visionäres Sehen eine Art von „Sehen“ ist. In den Worten selbst liegt mit nichten, wie Baur und Holsten es darstellen, die geringste Andeutung des Visionären: im Gegentheil, da visionäres Sehen eine verhältnißmäßig sehr seltene Art des Sehens ist, so wird geschlossen werden müssen, daß wo von dieser seltenen Art des Sehens die Rede sein soll, dies besonders bemerkt sein werde, daß dagegen da, wo ohne nähere Bestimmung von „Sehen“ die Rede ist, das alltägliche Sehen gemeint sein müsse. Schon diese einfache Schlußfolgerung ergibt also, daß wenn Paulus 1 Cor. 9, 1 schreibt οὐχὶ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα und sich, wie Baur selbst sagt, „über die Art und Weise dieses Sehens nicht näher

erklärt"; seine Worte allein von einem eigentlichen, äußerlichen Gesehenhaben verstanden werden können. Es kommt hinzu, daß die angeführten Worte des Apostels 1 Cor. 9, 1. wie der Zusammenhang V. 1—6 (namentlich nach der richtigen Lesart in V. 1) unwidersprechlich darthut, der Beweisführung dienen, er, Paulus, sei ein Apostel ebensogut wie Petrus und die anderen Eilfe. Petrus und die Eilfe aber waren Apostel, wie Baur selbst einräumt, auf Grund ihres leibhaftigen Umganges mit Christus und der in diesem Umgang von ihm persönlich empfangenen Berufung. Gibt es einen einfacheren und zwingenderen Schluß als den, daß Paulus, wenn er sich, um gleiche Autorität zu begründen, auch auf eine persönliche Begegnung und Berufung Christi bezieht, dieselbe nur als eine gleichartige, also leibhaftige gemeint haben könne?

Wie versucht nun Baur die Evidenz dieser Schlußfolgerung zu entkräften? Dadurch, daß er ein Gespinnst seiner anderweitigen Kritik, als wäre dasselbe eine ausgemachte biblische Thatsache, als Schleier darüber wirft. Paulus soll sich behufs Begründung seiner apostolischen Autorität nicht blos auf sein einmaliges Schauen des Herrn bei seiner Bekehrung, sondern auf seine fortgesetzten *ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις τοῦ κυρίου* 2 Cor. 12 berufen haben, und da nun deren visionäre, ekstatische Natur außer Frage steht, so soll von da aus auf die gleiche Natur des *ἑωρακέναι* 1 Cor. 9, 1 zurückzuschließen sein. Wo aber steht 2 Cor. 12 auch nur eine einzige Sylbe davon, daß es zur Vertheidigung seiner apostolischen Würde geschehe, wenn Paulus auf die *ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις τοῦ κυρίου* zu reden kommt? Nicht einmal dafür ist einige Wahrscheinlichkeit vorhanden, was Vorbedingung dieser Auffassung wäre, — daß der Genitiv *τοῦ κυρίου* 2 Cor. 12, 1 als Genitiv des Objects gemeint ist; offenbar bezeichnet er, da als Object, als Inhalt der sogleich näher beschriebenen Vision gar nicht die Gestalt des Herrn, sondern die Herrlichkeit des dritten Himmels, die Seligkeit des Paradieses angegeben wird, den Herrn vielmehr als Subject, als Verleiher solcher Gesichte. Wir können hier nicht das ganze kritische Gewebe auflösen, mit welchem bei Baur dieser Mißbrauch der Stelle 2 Cor. 12, 1 zusammenhängt, das Gewebe seiner halb wahren, halb irreführenden Ansichten über die corinthische

Christuspartei a); nur im Vorübergehen seien ein paar Hauptpunkte dawider hervorgehoben. In der ganzen auch nach unserer Ansicht gegen die Christuspartei (2 Cor. 10, 7) gerichteten Polemik 2 Cor. 10—12 ist auch nicht eine einzige Spur, daß der Apostel mit Gegnern zu thun habe, welche seine apostolische Autorität durch die der älteren Apostel niederzudrücken vermeinten. Die ὑπερλίαν ἀπόστολοι 2 Cor. 11, 5 und 12, 11, die Baur auf die älteren Apostel gedeutet hat, sind — wie der durch γὰρ vermittelte Zusammenhang von 11, 5 mit 11, 4 zeigt, — lediglich die V. 4 durch ὁ ἐρχόμενος bezeichneten in Corinth persönlich eingedrungenen Gegner selbst, und gerade der Name ὑπερλίαν ἀπόστολοι, ebenso wie das unzweifelhaft auf sie zielende ψευδαπόστολοι 11, 13 charakterisirt dieselben als Leute, die nicht im Namen Anderer, sondern selbständig agirten. Diese Leute waren allerdings Judenchristen (11, 22), griffen aber nicht im Namen der älteren Apostel das paulinische Apostolat an, sondern führten, wie aus der ganzen Abwehr des Apostels hervorgeht, auf eigne prahlerisch geltend gemachte Autorität hin einen ganz persönlichen Verkleinerungs- und Verdächtigungskrieg gegen Paulus. Wenn dieser nun den Prahlereien jener Leute gegenüber sich 12, 1 f. ganz ebenso auf seine ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις beruft, wie er sich 11, 22 auf seine hebräische Abkunft, 11, 23 f. auf seine Arbeiten und Leiden im Dienste Christi berufen hat, so ist der einzig logische Schluß, daß jene Leute in Corinth ebenso mit Gesichten und Offenbarungen geprahlt haben werden, wie mit ihrer Landsmannschaft Jesu und mit ihren Verdiensten um seine Sache. Wird aber Paulus lediglich durch solche persönliche Prahlereien jener Gegner und den Eindruck, den dieselben auf die Corinther gemacht hatten, zur Erwähnung seiner ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις veranlaßt, so liegt auf der Hand, daß 2 Cor. 12, 1 f. gar nicht hieher, gar nicht in die Frage um den Rechtstitel des paulinischen Apostolats hineingehört. Wie wunderlich wäre es auch, daß Paulus, wenn er 2 Cor. 12 sein Apostolat hätte vertheidigen wollen, sich bloß auf spätere dunkle Ek-

a) Vgl. meine Dissertation De ecclesiae corinthiae primaevae factione Christina, Halle 1861.



stasen, nicht aber wie Gal. 1, 15 auf jene erste und entscheidende Christophanie beriefe, von der er sein Apostolat doch datirte. — Hätte Baur nicht in handgreiflichem Widerspruch mit 1 Cor. 1, 12 die petrinische und die christinische Partei, d. h. die milderen, apostolischen, und die fanatischen, pharisäischen Judenchristen (Apsch. 15, 5; Gal. 2, 4) in eins zusammengeworfen, so würde er das Alles nicht verkannt und 2 Cor. 12, 1 nicht mit 1 Cor. 9, 1 in eine Parallele gesetzt haben, die nur den klaren Sinn der letzteren Stelle künstlich zu verwirren vermag.

So läßt sich nichts abthun von der Thatsache, daß Paulus 1 Cor. 9, 1 sich auf ein *ἑωρακέναι τὸν κύριον* beruft, das, weil es die gleiche Autorität mit Petrus begründen soll, auch dem *ἑωρακέναι*, auf welches Petrus seine Autorität gründete, gleichartig gewesen sein muß. Jede nähere Erwägung kann die Evidenz dieser Thatsache nur verstärken. Wenn Paulus ein von dem *ἑωρακέναι* des Petrus und der Eilfe verschiedenartiges *ἑωρακέναι* gemeint hätte, ein wenn auch ebenso wahres und gewisses, doch nur innerliches Geschaut-haben, wie Baur will, — hätte er sich nicht mindestens mit einem Worte über diese Verschiedenheit äußern und irgendwo doch das Gleichwerthige seines Gesehenhabens unerachtet der Verschiedenartigkeit desselben andeuten und rechtfertigen müssen? Aber was für ein anderes als ein leibhaftiges Gesehenhaben des Herrn konnte ein Mann zur Grundlage seines Apostolates machen, welcher die Stellung des *ἀπόστολος* der des *προφήτης* gegenüber als eine andere und höhere behauptet (1 Cor. 12, 28)? „Gesichte" zu haben gehört ja gerade zum Specifischen des Prophetenthums, und so haben die neutestamentlichen Propheten gewiß auch Gesichte des Herrn gehabt, so gut wie Ananias in Damascus oder der sterbende Stephanus: wie könnte denn Paulus auf ein bloßes *ὅραμα*, auf ein blos visionäres Geschauthaben des Herrn ein anderes und höheres Amt als das prophetische gründen? Oder worin kann der von ihm betonte Vorrang des Apostels vor dem Propheten bestehen, wenn nicht darin, daß der Prophet nur eine Unmittelbarkeit innerer Offenbarung, einen lediglich durch den Geist und dessen besondere Gabe gewirkten Zusammenhang mit dem Herrn hat, der Apostel dagegen überdies einen unmittel-

baren Zusammenhang mit der Stiftungsthatsache des Heils, mit der thatsächlichen, leibhaftigen Erscheinung des Herrn? Freilich bliebe der gewöhnlichen Ansicht zufolge auch so zwischen Paulus und den älteren Aposteln immer ein Unterschied, zwar nicht der Art aber doch des Grades: sie hätten ihr Apostolat auf jahrelangen persönlichen Verkehr mit Christus gegründet, er nur auf einen einzigen flüchtigen Augenblick persönlicher Begegnung. Aber auch dieser Unterschied verschwindet bei näherer Erwägung der Sache. Es scheinen nämlich auch die älteren Apostel ihre Autorität nicht sowohl auf den mehrjährigen Umgang mit Christo vor seinem Tode, als vielmehr auf das kurze, flüchtige Wiedersehen des Gekreuzigten als des Auferstandenen und auf die nun erst endgültig von demselben empfangenen Mandate gegründet zu haben. So wird Luc. 24, 46—49 die Sendung der Apostel in die Bezeugung des Leidens und Auferstehens Christi gesetzt; bei der Ergänzungswahl Apgsch. 1, 21—22 gedenkt Petrus zwar des vorherigen steten Umganges mit Jesu, legt aber doch den Nachdruck auf die *μαρτυρία τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ*, und ebenso erscheint 1 Cor. 15, 11 und 15 die augenzeugliche Predigt von Tod und Auferstehung Jesu als das Wesentliche in der Verkündigung auch der älteren Apostel. Es stimmt das zusammen mit dem, was Holsten (a. a. O. S. 269) bemerkt: „alle Urkunden des ursprünglichen Messiasglaubens bezeugen, daß das Interesse desselben außer um den Glauben an den Messias Jesus selbst, nur um den Tod und die Auferstehung Jesu und die in dieser verheißenen Parusie des Auferweckten sich bewegte; jene beiden Thatsachen hatten auf seine ersten Jünger den tiefsten Eindruck gemacht“. Andererseits legt nun auch Paulus bei seinem *ἑωρακέναι τὸν κύριον* den entscheidenden Werth darauf, daß es der Auferstandene ist, den er geschaut und von dem er seinen Beruf empfangen hat, — daß also auch er ein persönlich berufener Augenzeuge der Auferstehung des Herrn ist. So Gal. 1, 1, wo er schreibt *Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*: der Zusatz *τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* hätte hier keinen Sinn, wenn nicht die Auferstehung Christi wesentliche Vorbe-

dingung wäre für die Verleihung des apostolischen Amtes. Noch deutlicher ist die Sache 1 Cor. 15, 8—9, wo Paulus die ihm gewordene Erscheinung Christi als Erscheinung des *Auferstandenen* in Eine Reihe stellt mit den Erscheinungen des auferstandenen Christus an die älteren Apostel und zugleich (V. 9) auf dieselbe *als solche* sein Apostelsein gründet. Ist aber das entscheidende Moment des Apostolats auf beiden Seiten so angesehen worden, so leuchtet ein, daß Paulus in der That für dasselbe eine im Wesentlichen ganz *gleiche* Grundlage aufzuweisen hatte wie die älteren Apostel, daß er aber auch sich bewußt war, nur darum auf das gleiche Amt Anspruch machen zu können, weil sein Geschauthaben Christi ein dem der Anderen völlig *gleichartiges* war. *Mithin hing das ganze apostolische Bewußtsein des Paulus an dem Punkte, daß er den Herrn nicht blos visionär, sondern leibhaftig gesehen.*

Aber wir müssen die beiden letztangeführten Stellen noch von einer anderen Seite her ins Auge fassen. Gal. 1, 1 bezeichnet Paulus Christum als die Mittelursache, den Vatergott, der Christum von den Todten auferweckt hat, als die Endursache seiner Berufung. Mittelursache seiner Berufung war Christus dadurch geworden, daß er ihm erschien; wenn aber der Vater Endursache ist nicht blos dadurch, daß er Christum in die Welt gesandt, noch auch dadurch, daß er ihn dem Paulus irgendwie erscheinen lassen, sondern dadurch insonderheit, daß er ihn *auferweckt* hatte, so ist klar, daß nach der festen Ueberzeugung des Apostels Christus ihm so, wie er ihm erschienen war, gar nicht hätte erscheinen können, wenn er nicht auferstanden gewesen wäre. Ist es denn nun noch möglich, daß Paulus die Erscheinung als bloße Vision gedacht hätte? Als Visionsbild hätte auch ein Abgeschiedner, Nichtauferstandener ihm in himmlischer Klarheit von Gott gezeigt werden können, wie Moses und Elias den Jüngern auf dem Berg der Verklärung a): als *Auferstandenen* konnte Paulus, soge-

a) Daß bei solchen Erscheinungen Verstorbener an eine vorherige Auferstehung derselben nicht gedacht sein kann, geht aus der auf beiden Seiten des Urchristenthums feststehenden Ueberzeugung hervor, daß Christus der

wiß Auferstehung nicht nur ein fortdauerndes und irgendwie erscheinungsfähiges Dasein, sondern eine Herstellung der Leibhaftigkeit des Daseins bedeutet, nur einen leibhaftig ihm Erscheinenden erkennen. Noch klarer liegt die Sache 1 Cor. 15, 8. Es handelt sich um Widerlegung jener Auferstehungsleugnung, welche vermuthlich als ein in seinen Consequenzen unerwogenes Geschwätz durch den Umgang mit philosophirenden Heiden (V. 33) in die Gemeinde eingeschleppt worden war. Zu dem Ende geht der Apostel von der Thatsache der Auferstehung Christi aus und zählt die verschiedenen Erweisungen derselben, die den älteren Jüngern geworden, und in dieser Reihe auch die ihm gewordene Erscheinung als solche Erweisung auf. Hat denn diese Aufführung seiner Christophanie in der Reihe der Thatbeweise für die leibhaftige Auferstehung Christi als ebensovieler Beweise für unsere einstige leibliche Auferstehung noch irgendwelchen Sinn, wenn dem Apostel jene Christophanie keine leibhaftige, von sinnlichem Dasein sinnlich überführende war? Und doch vermag Baur die fabelhaften Worte zu schreiben: „wenn nun auch der Apostel die Erscheinung Jesu, die er hatte, mit den übrigen Erscheinungen des Auferstandenen parallelisirt, so folgt hieraus theils an sich schon nicht, daß auch die ihm gewordene Erscheinung eine äußere gewesen sein mußte, wofern nur auch bei einer inneren Erscheinung die Thatsache des ἑωρακέναι und ὀφθῆναι an sich feststand . . ."; — die Logik freilich, nach welcher eine rein geistige und als rein geistig auch gewußte Anschauung eines Abgeschiedenen die Auferstehung des Leibes beweist, hat Baur uns deutlich zu machen vergessen. Fährt er aber im Gefühl der Zweifelhaftigkeit einer solchen Logik an derselben Stelle fort: — „theils würde, wenn die Parallele wirklich auch auf eine äußere Erscheinung auszudehnen wäre, in diesem Falle Paulus doch als sichrer Zeuge nur von dem gelten können, was er wahrzunehmen glaubte", so ist mit diesem Vorbehalt eingestanden, wogegen er sich nicht ohne

Erstling der vom Tode Auferstandenen sei: 1 Cor. 15, 20; Col. 1, 18, Apoc. 1, 5.

guten Grund fortwährend gesträubt hat, daß nämlich Paulus äußeres und inneres Schauen verwechselt, daß sein ganzes Evangelium, seine ganze apostolische Parrhesie, ja sein ganzer Christenglaube und seine ganze Christenhoffnung (1 Cor. 15, 17. 18.) auf Sinnentäuschung beruht habe. Und wenn nun doch, wie wir oben dargethan haben, weder die gebildeten Zeit- und Volksgenossen des Apostels, noch der große Apostel selbst einer blinden Verwechslung von Vision und Realität fähig waren, wenn er am wenigsten einer solchen fähig gewesen sein kann an dem Punkte, an welchem ihm, dem unerbittlich scharfen und strengen Denker, die ganze Wahrheit seines Christenthums, sein ganzer Trost im Leben und im Sterben hing, — bleibt da noch ein anderer Ausweg übrig, als der, vor welchem Baur sich leider freilich noch viel mehr gesträubt hat: anzuerkennen, daß der wahrhaftig auferstandene Christus dem Paulus leibhaftig erschienen sein müsse? —

Ist Baur in der exegetischen Erörterung der Bekehrung des Paulus so unsicher und unglücklich gewesen, so hat er die andere Seite der Aufgabe, die einem Darsteller des Apostels Paulus nach dessen „Leben und Wirken" oblag, die psychologische Erklärung jenes wunderbaren Umschwungs kaum angerührt. Es ist unglaublich, aber Thatsache, daß in einem Werke von fast siebenhundert Seiten, das den Apostel Paulus zum Gegenstande hat, dazu in einem Werke, dessen Grundgedanke es ist, die Geschichte des Urchristenthums nach dem Gesetz der immanenten Entwickelung des menschlichen Geistes zurechtzulegen, bis ins Schlußkapitel hinein nicht einmal ein Anlauf dazu genommen wird, die psychologische Thatsache, mit deren Folgen die ganze Arbeit sich beschäftigt, verständlich zu machen. In dem Kapitel von der Bekehrung des Apostels begnügt sich Baur damit, die abstracte Möglichkeit einer psychologischen Erklärung zu behaupten und von ihr aus gegen die Annahme eines mitwirkenden Wunders Verwahrung einzulegen: „wer vermag denn zu bestimmen, äußert er, daß ein solcher Umschwung in dem religiösen und geistigen Leben des Apostels sich nicht auf natürliche Weise aus seinem Inneren selbst entwickeln konnte, oder wer möchte die Behauptung wagen, daß selbst der rascheste Uebergang von dem einen Extrem zu dem andern außer-

halb der Sphäre der psychologischen Möglichkeit liege, und — im Falle eine solche Erscheinung für etwas Naturwidriges gehalten werden müßte, — daß gerade das Naturwidrige durch das Wunder möglich werde?" (a. a. O. S. 74). Daneben findet sich ebendort S. 66 die räthselhafte Aeußerung, daß „schon der Glaube an eine solche Erscheinung Jesu", — d. h. nach den unmittelbar vorhergehenden Zeilen der „Glaube, daß ihm Jesu erschienen sei" — bei dem Apostel gar nicht hätte entstehen können, wenn er nicht von seinem bisherigen Unglauben zum Glauben an die höhere Würde Jesu durchgedrungen wäre". Heißt das, wie es nicht wohl anders kann, daß die Erscheinung, — die ja als rein innerliche mit dem Glauben an sie zusammenfällt, — die Frucht eines schon vorher in Paulus vorgegangenen Umschwunges vom Unglauben zum Glauben an Christus sein müsse, so wird man um so gespannter, woher denn jener wunderbare Umschwung entstanden sein solle, wenn nicht erst durch jene Erscheinung; aber man erfährt darüber nichts, gar nichts. Erst im Schlußkapitel („Einige die Individualität des Apostels betreffende Züge") ist es, als ob den Schriftsteller eine Schaam überkäme, sein Buch ohne ein Wort über jenen für das ganze Werk principiellen Punkt zu beendigen, und so nimmt er hier noch einen kurzen Anlauf, den großen Umschwung im Leben des Apostels zu erklären. „Je strenger und energischer — so lautet die merkwürdige Stelle — eine an sich einseitige und beschränkte Richtung verfolgt wird, desto nothwendiger muß sie an ihrer eigenen Endlichkeit sich brechen; sie zerreibt sich selbst, geht in dem hervorbrechenden Bewußtsein ihrer Endlichkeit unter und kann daher nur in das Entgegengesetzte umschlagen. Es ist die Sache selbst, welche diesen Gang nimmt, und das Subject, an welchem sie ihn nimmt, scheint nur durch die Macht der Objectivität bestimmt zu werden, obgleich dieser Gang der Sache nur sein eigner geistiger Act ist; je lebhafter es aber dieser sein Bewußtsein bestimmenden Macht der Objectivität sich bewußt ist, desto mehr bekundet es dadurch die Tiefe seiner in sich selbst zurückgehenden, den allgemeinen Proceß des geistigen Lebens in sich offenbarenden Natur" (a. a. O. S. 652). Wir zweifeln, daß durch diese Auseinandersetzung irgendwem der Umschwung im Leben des Apostels verständlicher geworden

den ist. Wir wollen nicht fragen, warum denn nicht nach dem zu Anfang aufgestellten Gesetz ein Tertullian, anstatt im Montanismus zu enden, vielmehr zu geistesfreier Versöhnung christlichen Glaubens und hellenischer Bildung umgeschlagen ist, oder warum die Koryphäen des Jesuitenordens, je strenger und energischer sie die einseitige und beschränkte Richtung des Katholicismus verfolgten, nicht um so sichrer in den Schooß der evangelischen Kirche gelangt sind. Jedenfalls ist mit dem „Umschlagen ins Entgegengesetzte“ ausnehmend wenig gesagt. Ist denn das Christenthum weiter nichts als die Negation des Judenthums und das „Entgegengesetzte“ des Pharisäerthums nicht ebensogut das Sadducäerthum oder das Hellenenthum als das Evangelium? Und wenn wir weiter uns auch das ganze Verhältniß gefallen lassen wollten, welches Baur hier zwischen dem „objectiven,“ göttlichen, und dem „subjectiven“, menschlichen Geist setzt, immerhin bliebe der subjective Geist individuell bedingt und unter das Gesetz persönlicher Entwicklung gethan, mithin die Vollziehung der Gedanken des objectiven Geistes in ihm an bestimmte individuelle, persönliche Bedingungen gebunden. Diese individuellen, persönlichen Bedingungen uns bei Paulus auseinanderzusetzen, ist und bleibt das erste Geschäft eines Biographen desselben. Statt dessen redet Baur auch hier nur „von der Sache selbst, die diesen Gang nimmt und von der Person, an der sie ihn nimmt,“ als wäre die Bekehrung des Paulus die Entstehung des Christenthums aus dem Judenthum selbst. Ist nun aber bekanntlich das Christenthum nicht erst in Paulus durch „Umschlag“ aus dem Judenthum entstanden, vielmehr Paulus zu dem bereits existirenden Christenthum übergegangen, so kann hier keine Rede sein von einem „Gang, den die Sache selbst an der Person nimmt“, sondern lediglich von einem Gang, den die Person zur Sache hin nimmt, und diesen Gang psychologisch zu erklären ist Baur von seinen Voraussetzungen aus offenbar am Schlusse seines Buches ebenso wenig als am Anfang desselben im Stande gewesen.

Indeß wir haben kaum nöthig, dies Unvermögen ausführlich nachzuweisen; Baur selbst hat dasselbe zuletzt offen und ehrlich gestanden. In seinem letzten Hauptwerk, „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“, dessen zweite

„neu durchgearbeitete" Auflage kurz vor seinem Tode erschien (1860), hat Baur das denkwürdige Geständniß abgelegt, daß die Bekehrung des Apostels ihm allezeit ein Räthsel geblieben sei, und aus diesem Geständniß erklärt sich dann freilich die so auffallend unsichre und ungenügende Behandlung der Sache in seinem „Paulus". „Keine weder psychologische noch dialectische Analyse, schreibt er in dem genannten Buche S. 45, kann das innere Geheimniß des Actes erforschen, in welchem Gott seinen Sohn in ihm enthüllte". Ja das Gefühl der Unmöglichkeit, sowohl den Glauben der Apostel überhaupt, als den des Paulus insonderheit vom Standpunkt der reinen Immanenz aus zu erklären, drängt zweimal das verpönte Wort „Wunder" über die Lippen des gewiegten Kritikers: „nur das Wunder der Auferstehung, sagt er von den älteren Aposteln, konnte die Zweifel zerstreuen, welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstoßen zu müssen schienen" (a. a. O. S. 39), und von Paulus, — „können wir in seiner Bekehrung, in der plötzlichen Umwandlung aus dem heftigsten Gegner des Christenthums in den entschiedensten Herold desselben nur ein Wunder sehen, so erscheint es um so größer, da er in diesem Umschwung seines Bewußtseins auch die Schranken des Judenthums durchbrach und den jüdischen Partikularismus in der universellen Idee des Christenthums aufhob" (S. 45). — Die gläubige Theologie, ja die christliche Kirche darf Act nehmen von diesen schließlichen Eingeständnissen des Meisters der „kritischen" Schule, welche dem durch keine Consequenz des wissenschaftlichen Systems völlig irrezumachenden Wahrheitssinn desselben zu hoher Ehre gereichen, aber auch, wenn sie ernstlich genommen werden dürfen, das ganze Gebäude seiner „kritischen Geschichte des Urchristenthums" als ein im Fundamente brüchiges verrathen. — Wenn Baur am angeführten Orte zugleich mit diesen Eingeständnissen einen erneuten Versuch macht, das zugegebene „Wunder" als „geistigen Proceß" zu erklären, so ist dagegen insofern gewiß nichts einzuwenden, als ein Vorgang zwischen Gott, der Geist ist, und dem gottverwandten Geiste des Menschen immer als ein geistiger, dem Wesen des menschlichen Geistes entsprechender anerkannt werden und klarzulegen sein muß. Was aber die flüchtigen und unsicheren Andeutungen angeht,

welche Baur zur etwaigen Erklärung jenes geistigen Processes gibt, so brauchen wir auf dieselben deßhalb nicht näher einzugehen, weil sie der holsten'schen Abhandlung, zu deren besonderer Prüfung wir nun übergehen, wesentlich zu Grunde liegen und in ihr erst — freilich nicht im Sinne jener Zugeständnisse — ihre Durchbildung erhalten haben.

Die Geständnisse, mit welchen Holsten seine Untersuchung eröffnet, sind in ihrer Art nicht weniger interessant, wie die, mit denen Baur die seine geschlossen hat. Holsten, der vor seinem Meister die rücksichtslose Consequenz des gemeinsamen Standpunktes voraus hat, stellt sich sofort auf jenen Ausgangspunkt, gegen den wir Baur sich beständig sträuben sahen; er bekennt offen, daß die „Kritik" die thatsächliche Grundlage des ganzen paulinischen Evangeliums (1 Cor. 15, 14—15) für eine Illusion erklären müsse. „Diese Vision, heißt es auf der ersten Seite seiner Abhandlung, war für das Bewußtsein des Paulus das Schauen einer objectiv-wirklichen himmlischen Gestalt, die aus ihrer transscendentalen Unsichtbarkeit sich ihm zur Erscheinung gebracht habe. Aus der Wirklichkeit dieser geschauten Gestalt, in welcher er den gekreuzigten Jesus erkannte, folgerte auch er, daß der Kreuzestodte zu neuem Leben von der Allmacht Gottes auferweckt worden". Diesen Schluß als Trugschluß, weil aus trügerischer Prämisse gezogen, zu erweisen, mithin das ganze Christenthum des Paulus im Fundament umzukehren, ist nun die Aufgabe der „historischen Kritik": „sie muß — heißt es ebendort S. 223 — diese Vision als einen immanenten psychologischen Act seines eigenen Geistes zu begreifen suchen". Man fragt sich erstaunt, warum sie das muß, warum eine „historische" Kritik das Resultat vor der Untersuchung haben soll und zu dem Ergebniß, daß der Apostel sich nicht getäuscht, sondern daß hier wirklich ein Uebernatürliches, Wunderbares in sein Leben eingegriffen habe, a priori nicht kommen darf? Man erhält zur Antwort: weil die „Kritik" „unter der Herrschaft des Gesetzes der immanenten Entwicklung des menschlichen Geistes und endlichen Causalitäten steht". — Wir nehmen Act von diesem offnen Eingeständniß, daß das, was die tübinger Schule „historische Kritik" nennt, vielmehr dogmatische

„neu durchgearbeitete“ Auflage kurz vor seinem Tode erschien (1860), hat Baur das denkwürdige Geständniß abgelegt, daß die Bekehrung des Apostels ihm allezeit ein Räthsel geblieben sei, und aus diesem Geständniß erklärt sich dann freilich die so auffallend unsichre und ungenügende Behandlung der Sache in seinem „Paulus“. „Keine weder psychologische noch dialectische Analyse, schreibt er in dem genannten Buche S. 45, kann das innere Geheimniß des Actes erforschen, in welchem Gott seinen Sohn in ihm enthüllte“. In das Gefühl der Unmöglichkeit, sowohl den Glauben der Apostel überhaupt, als den des Paulus insonderheit vom Standpunkt der reinen Immanenz aus zu erklären, drängt zweimal das verpönte Wort „Wunder“ über die Lippen des gewiegten Kritikers: „nur das Wunder der Auferstehung, sagt er von den älteren Aposteln, konnte die Zweifel zerstreuen, welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstoßen zu müssen schienen“ (a. a. O. S. 39), und von Paulus, — „können wir in seiner Bekehrung, in der plötzlichen Umwandlung aus dem heftigsten Gegner des Christenthums in den entschiedensten Herold desselben nur ein Wunder sehen, so erscheint es um so größer, da er in diesem Umschwung seines Bewußtseins auch die Schranken des Judenthums durchbrach und den jüdischen Partikularismus in der universellen Idee des Christenthums aufhob“ (S. 45). — Die gläubige Theologie, ja die christliche Kirche darf Act nehmen von diesen schließlichen Eingeständnissen des Meisters der „kritischen“ Schule, welche dem durch keine Consequenz des wissenschaftlichen Systems völlig irrezumachenden Wahrheitssinn desselben zu hoher Ehre gereichen, aber auch, wenn sie ernstlich genommen werden dürfen, das ganze Gebäude seiner „kritischen Geschichte des Urchristenthums“ als ein im Fundamente brüchiges verrathen. — Wenn Baur am angeführten Orte zugleich mit diesen Eingeständnissen einen erneuten Versuch macht, das zugegebene „Wunder“ als „geistigen Proceß“ zu erklären, so ist dagegen insofern gewiß nichts einzuwenden, als ein Vorgang zwischen Gott, der Geist ist, und dem gottverwandten Geiste des Menschen immer als ein geistiger, dem Wesen des menschlichen Geistes entsprechender anerkannt werden und klarzulegen sein muß. Was aber die flüchtigen und unsicheren Andeutungen angeht,

welche Baur zur etwaigen Erklärung jenes geistigen Processes gibt, so brauchen wir auf dieselben deßhalb nicht näher einzugehen, weil sie der holsten'schen Abhandlung, zu deren besonderer Prüfung wir nun übergehen, wesentlich zu Grunde liegen und in ihr erst — freilich nicht im Sinne jener Zugeständnisse — ihre Durchbildung erhalten haben.

Die Geständnisse, mit welchen Holsten seine Untersuchung eröffnet, sind in ihrer Art nicht weniger interessant, wie die, mit denen Baur die seine geschlossen hat. Holsten, der vor seinem Meister die rücksichtslose Consequenz des gemeinsamen Standpunktes voraus hat, stellt sich sofort auf jenen Ausgangspunkt, gegen den wir Baur sich beständig sträuben sahen; er bekennt offen, daß die „Kritik" die thatsächliche Grundlage des ganzen paulinischen Evangeliums (1 Cor. 15, 14—15) für eine Illusion erklären müsse. „Diese Vision, heißt es auf der ersten Seite seiner Abhandlung, war für das Bewußtsein des Paulus das Schauen einer objectiv-wirklichen himmlischen Gestalt, die aus ihrer transscendentalen Unsichtbarkeit sich ihm zur Erscheinung gebracht habe. Aus der Wirklichkeit dieser geschauten Gestalt, in welcher er den gekreuzigten Jesus erkannte, folgerte auch er, daß der Kreuzestodte zu neuem Leben von der Allmacht Gottes auferweckt worden". Diesen Schluß als Trugschluß, weil aus trügerischer Prämisse gezogen, zu erweisen, mithin das ganze Christenthum des Paulus im Fundament umzukehren, ist nun die Aufgabe der „historischen Kritik": „sie muß — heißt es ebendort S. 223 — diese Vision als einen immanenten psychologischen Act seines eigenen Geistes zu begreifen suchen", Man fragt sich erstaunt, warum sie das muß, warum eine „historische" Kritik das Resultat vor der Untersuchung haben soll und zu dem Ergebniß, daß der Apostel sich nicht getäuscht, sondern daß hier wirklich ein Uebernatürliches, Wunderbares in sein Leben eingegriffen habe, a priori nicht kommen darf? Man erhält zur Antwort: weil die „Kritik" „unter der Herrschaft des Gesetzes der immanenten Entwicklung des menschlichen Geistes und endlichen Causalitäten steht". — Wir nehmen Act von diesem offnen Eingeständniß, daß das, was die tübinger Schule „historische Kritik" nennt, vielmehr dogmatische

wiß Auferstehung nicht nur ein fortdauerndes und irgendwie erscheinungsfähiges Dasein, sondern eine Herstellung der Leibhaftigkeit des Daseins bedeutet, nur einen leibhaftig ihm Erscheinenden erkennen. Noch klarer liegt die Sache 1 Cor. 15, 8. Es handelt sich um Widerlegung jener Auferstehungsleugnung, welche vermuthlich als ein in seinen Consequenzen unerwogenes Geschwätz durch den Umgang mit philosophirenden Heiden (V. 33) in die Gemeinde eingeschleppt worden war. Zu dem Ende geht der Apostel von der Thatsache der Auferstehung Christi aus und zählt die verschiedenen Erweisungen derselben, die den älteren Jüngern geworden, und in dieser Reihe auch die ihm gewordene Erscheinung als solche Erweisung auf. Hat denn diese Aufführung seiner Christophanie in der Reihe der Thatbeweise für die leibhaftige Auferstehung Christi als ebensovieler Beweise für unsere einstige leibliche Auferstehung noch irgendwelchen Sinn, wenn dem Apostel jene Christophanie keine leibhaftige, von sinnlichem Dasein sinnlich überführende war? Und doch vermag Baur die fabelhaften Worte zu schreiben: „wenn nun auch der Apostel die Erscheinung Jesu, die er hatte, mit den übrigen Erscheinungen des Auferstandenen parallelisirt, so folgt hieraus theils an sich schon nicht, daß auch die ihm gewordene Erscheinung eine äußere gewesen sein mußte, wofern nur auch bei einer inneren Erscheinung die Thatsache des ἑωρακέναι und ὀφθῆναι an sich feststand . . ."; — die Logik freilich, nach welcher eine rein geistige und als rein geistig auch gewußte Anschauung eines Abgeschiedenen die Auferstehung des Leibes beweist, hat Baur uns deutlich zu machen vergessen. Fährt er aber im Gefühl der Zweifelhaftigkeit einer solchen Logik an derselben Stelle fort: — „theils würde, wenn die Parallele wirklich auch auf eine äußere Erscheinung auszudehnen wäre, in diesem Falle Paulus doch als sichrer Zeuge nur von dem gelten können, was er wahrzunehmen glaubte", so ist mit diesem Vorbehalt eingestanden, wogegen er sich nicht ohne

---

Erstling der vom Tode Auferstandenen sei: 1 Cor. 15, 20; Col. 1, 18, Apoc. 1, 5.

guten Grund fortwährend gesträubt hat, daß nämlich Paulus äußeres und inneres Schauen verwechselt, daß sein ganzes Evangelium, seine ganze apostolische Parrhesie, ja sein ganzer Christenglaube und seine ganze Christenhoffnung (1 Cor. 15, 17. 18.) auf Sinnentäuschung beruht habe. Und wenn nun doch, wie wir oben dargethan haben, weder die gebildeten Zeit- und Volksgenossen des Apostels, noch der große Apostel selbst einer blinden Verwechslung von Vision und Realität fähig waren, wenn er am wenigsten einer solchen fähig gewesen sein kann an dem Punkte, an welchem ihm, dem unerbittlich scharfen und strengen Denker, die ganze Wahrheit seines Christenthums, sein ganzer Trost im Leben und im Sterben hing, — bleibt da noch ein anderer Ausweg übrig, als der, vor welchem Baur sich leider freilich noch viel mehr gesträubt hat: anzuerkennen, daß der wahrhaftig auferstandene Christus dem Paulus leibhaftig erschienen sein müsse? —

Ist Baur in der exegetischen Erörterung der Bekehrung des Paulus so unsicher und unglücklich gewesen, so hat er die andere Seite der Aufgabe, die einem Darsteller des Apostels Paulus nach dessen „Leben und Wirken“ oblag, die psychologische Erklärung jenes wunderbaren Umschwungs kaum angerührt. Es ist unglaublich, aber Thatsache, daß in einem Werke von fast siebenhundert Seiten, das den Apostel Paulus zum Gegenstande hat, dazu in einem Werke, dessen Grundgedanke es ist, die Geschichte des Urchristenthums nach dem Gesetz der immanenten Entwickelung des menschlichen Geistes zurechtzulegen, bis ins Schlußkapitel hinein nicht einmal ein Anlauf dazu genommen wird, die psychologische Thatsache, mit deren Folgen die ganze Arbeit sich beschäftigt, verständlich zu machen. In dem Kapitel von der Bekehrung des Apostels begnügt sich Baur damit, die abstracte Möglichkeit einer psychologischen Erklärung zu behaupten und von ihr aus gegen die Annahme eines mitwirkenden Wunders Verwahrung einzulegen: „wer vermag denn zu bestimmen, äußert er, daß ein solcher Umschwung in dem religiösen und geistigen Leben des Apostels sich nicht auf natürliche Weise aus seinem Inneren selbst entwickeln konnte, oder wer möchte die Behauptung wagen, daß selbst der rascheste Uebergang von dem einen Extrem zu dem andern außer-

halb der Sphäre der psychologischen Möglichkeit liege, und — im Falle eine solche Erscheinung für etwas Naturwidriges gehalten werden müßte, — daß gerade das Naturwidrige durch das Wunder möglich werde?" (a. a. O. S. 74). Daneben findet sich ebendort S. 66 die räthselhafte Aeußerung, daß „schon der Glaube an eine solche Erscheinung Jesu", — d. h. nach den unmittelbar vorhergehenden Zeilen der „Glaube, daß ihm Jesu erschienen sei" — bei dem Apostel gar nicht hätte entstehen können, wenn er nicht von seinem bisherigen Unglauben zum Glauben an die höhere Würde Jesu durchgedrungen wäre". Heißt das, wie es nicht wohl anders kann, daß die Erscheinung, — die ja als rein innerliche mit dem Glauben an sie zusammenfällt, — die Frucht eines schon vorher in Paulus vorgegangenen Umschwunges vom Unglauben zum Glauben an Christus sein müsse, so wird man um so gespannter, woher denn jener wunderbare Umschwung entstanden sein solle, wenn nicht erst durch jene Erscheinung; aber man erfährt darüber nichts, gar nichts. Erst im Schlußkapitel („Einige die Individualität des Apostels betreffende Züge") ist es, als ob den Schriftsteller eine Schaam überkäme, sein Buch ohne ein Wort über jenen für das ganze Werk principiellen Punkt zu beendigen, und so nimmt er hier noch einen kurzen Anlauf, den großen Umschwung im Leben des Apostels zu erklären. „Je strenger und energischer — so lautet die merkwürdige Stelle — eine an sich einseitige und beschränkte Richtung verfolgt wird, desto nothwendiger muß sie an ihrer eigenen Endlichkeit sich brechen; sie zerreibt sich selbst, geht in dem hervorbrechenden Bewußtsein ihrer Endlichkeit unter und kann daher nur in das Entgegengesetzte umschlagen. Es ist die Sache selbst, welche diesen Gang nimmt, und das Subject, an welchem sie ihn nimmt, scheint nur durch die Macht der Objectivität bestimmt zu werden, obgleich dieser Gang der Sache nur sein eigner geistiger Act ist; je lebhafter es aber dieser sein Bewußtsein bestimmenden Macht der Objectivität sich bewußt ist, desto mehr bekundet es dadurch die Tiefe seiner in sich selbst zurückgehenden, den allgemeinen Proceß des geistigen Lebens in sich offenbarenden Natur" (a. a. O. S. 652). Wir zweifeln, daß durch diese Auseinandersetzung irgendwem der Umschwung im Leben des Apostels verständlicher gewor-

den ist. Wir wollen nicht fragen, warum denn nicht nach dem zu Anfang aufgestellten Gesetz ein Tertullian, anstatt im Montanismus zu enden, vielmehr zu geistesfreier Versöhnung christlichen Glaubens und hellenischer Bildung umgeschlagen ist, oder warum die Koryphäen des Jesuitenordens, je strenger und energischer sie die einseitige und beschränkte Richtung des Katholicismus verfolgten, nicht um so sichrer in den Schooß der evangelischen Kirche gelangt sind. Jedenfalls ist mit dem „Umschlagen ins Entgegengesetzte" ausnehmend wenig gesagt. Ist denn das Christenthum weiter nichts als die Negation des Judenthums und das „Entgegengesetzte" des Pharisäerthums nicht ebensogut das Sadducäerthum oder das Hellenenthum als das Evangelium? Und wenn wir weiter uns auch das ganze Verhältniß gefallen lassen wollten, welches Baur hier zwischen dem „objectiven," göttlichen, und dem „subjectiven", menschlichen Geist setzt, immerhin bliebe der subjective Geist individuell bedingt und unter das Gesetz persönlicher Entwicklung gethan, mithin die Vollziehung der Gedanken des objectiven Geistes in ihm an bestimmte individuelle, persönliche Bedingungen gebunden. Diese individuellen, persönlichen Bedingungen uns bei Paulus auseinanderzusetzen, ist und bleibt das erste Geschäft eines Biographen desselben. Statt dessen redet Baur auch hier nur „von der Sache selbst, die diesen Gang nimmt und von der Person, an der sie ihn nimmt," als wäre die Bekehrung des Paulus die Entstehung des Christenthums aus dem Judenthum selbst. Ist nun aber bekanntlich das Christenthum nicht erst in Paulus durch „Umschlag" aus dem Judenthum entstanden, vielmehr Paulus zu dem bereits existirenden Christenthum übergegangen, so kann hier keine Rede sein von einem „Gang, den die Sache selbst an der Person nimmt", sondern lediglich von einem Gang, den die Person zur Sache hin nimmt, und diesen Gang psychologisch zu erklären ist Baur von seinen Voraussetzungen aus offenbar am Schlusse seines Buches ebenso wenig als am Anfang desselben im Stande gewesen.

Indeß wir haben kaum nöthig, dies Unvermögen ausführlich nachzuweisen; Baur selbst hat dasselbe zuletzt offen und ehrlich gestanden. In seinem letzten Hauptwerk, „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte", dessen zweite

„neu durchgearbeitete" Auflage kurz vor seinem Tode erschien (1860), hat Baur das denkwürdige Geständniß abgelegt, daß die Bekehrung des Apostels ihm allezeit ein Räthsel geblieben sei, und aus diesem Geständniß erklärt sich dann freilich die so auffallend unsichre und ungenügende Behandlung der Sache in seinem „Paulus". „Keine weder psychologische noch dialectische Analyse, schreibt er in dem genannten Buche S. 45, kann das innere Geheimniß des Actes erforschen, in welchem Gott seinen Sohn in ihm enthüllte". In das Gefühl der Unmöglichkeit, sowohl den Glauben der Apostel überhaupt, als den des Paulus insonderheit vom Standpunkt der reinen Immanenz aus zu erklären, drängt zweimal das verpönte Wort „Wunder" über die Lippen des gewiegten Kritikers: „nur das Wunder der Auferstehung, sagt er von den älteren Aposteln, konnte die Zweifel zerstreuen, welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstoßen zu müssen schienen" (a. a. O. S. 39), und von Paulus, — „können wir in seiner Bekehrung, in der plötzlichen Umwandlung aus dem heftigsten Gegner des Christenthums in den entschiedensten Herold desselben nur ein Wunder sehen, so erscheint es um so größer, da er in diesem Umschwung seines Bewußtseins auch die Schranken des Judenthums durchbrach und den jüdischen Partikularismus in der universellen Idee des Christenthums aufhob" (S. 45). — Die gläubige Theologie, ja die christliche Kirche darf Act nehmen von diesen schließlichen Eingeständnissen des Meisters der „kritischen" Schule, welche dem durch keine Consequenz des wissenschaftlichen Systems völlig irrezumachenden Wahrheitssinn desselben zu hoher Ehre gereichen, aber auch, wenn sie ernstlich genommen werden dürfen, das ganze Gebäude seiner „kritischen Geschichte des Urchristenthums" als ein im Fundamente brüchiges verrathen. — Wenn Baur am angeführten Orte zugleich mit diesen Eingeständnissen einen erneuten Versuch macht, das zugegebene „Wunder" als „geistigen Proceß" zu erklären, so ist dagegen insofern gewiß nichts einzuwenden, als ein Vorgang zwischen Gott, der Geist ist, und dem gottverwandten Geiste des Menschen immer als ein geistiger, dem Wesen des menschlichen Geistes entsprechender anerkannt werden und klarzulegen sein muß. Was aber die flüchtigen und unsicheren Andeutungen angeht,

welche Baur zur etwaigen Erklärung jenes geistigen Processes gibt, so brauchen wir auf dieselben deßhalb nicht näher einzugehen, weil sie der holsten'schen Abhandlung, zu deren besonderer Prüfung wir nun übergehen, wesentlich zu Grunde liegen und in ihr erst — freilich nicht im Sinne jener Zugeständnisse — ihre Durchbildung erhalten haben.

Die Geständnisse, mit welchen Holsten seine Untersuchung eröffnet, sind in ihrer Art nicht weniger interessant, wie die, mit denen Baur die seine geschlossen hat. Holsten, der vor seinem Meister die rücksichtslose Consequenz des gemeinsamen Standpunktes voraus hat, stellt sich sofort auf jenen Ausgangspunkt, gegen den wir Baur sich beständig sträuben sahen; er bekennt offen, daß die „Kritik" die thatsächliche Grundlage des ganzen paulinischen Evangeliums (1 Cor. 15, 14—15) für eine Illusion erklären müsse. „Diese Vision, heißt es auf der ersten Seite seiner Abhandlung, war für das Bewußtsein des Paulus das Schauen einer objectiv-wirklichen himmlischen Gestalt, die aus ihrer transscendentalen Unsichtbarkeit sich ihm zur Erscheinung gebracht habe. Aus der Wirklichkeit dieser geschauten Gestalt, in welcher er den gekreuzigten Jesus erkannte, folgerte auch er, daß der Kreuzestodte zu neuem Leben von der Allmacht Gottes auferweckt worden". Diesen Schluß als Trugschluß, weil aus trügerischer Prämisse gezogen, zu erweisen, mithin das ganze Christenthum des Paulus im Fundament umzukehren, ist nun die Aufgabe der „historischen Kritik": „sie muß — heißt es ebendort S. 223 — diese Vision als einen immanenten psychologischen Act seines eigenen Geistes zu begreifen suchen", Man fragt sich erstaunt; warum sie das muß, warum eine „historische" Kritik das Resultat vor der Untersuchung haben soll und zu dem Ergebniß, daß der Apostel sich nicht getäuscht, sondern daß hier wirklich ein Uebernatürliches, Wunderbares in sein Leben eingegriffen habe, a priori nicht kommen darf? Man erhält zur Antwort: weil die „Kritik" „unter der Herrschaft des Gesetzes der immanenten Entwicklung des menschlichen Geistes und endlichen Causalitäten steht". — Wir nehmen Act von diesem offnen Eingeständniß, daß das, was die tübinger Schule „historische Kritik" nennt, vielmehr dogmatische

Kritik ist, daß diese Kritik zum obersten Princip das Dogma des Pantheismus hat und daher die geschichtlichen Grundlagen des Christenthums umzukehren genöthigt ist. — Aber Holsten ist einsichtig und aufrichtig genug, um weiter zu bekennen, daß eine solche Kritik selbst umstürzt, wenn sie das, was sie umkehren „muß", nicht umkehren kann; er gesteht uns, daß seine Richtung Eingeständnisse, wie sie Baur schließlich in Betreff der Bekehrung des Paulus gemacht hat, nicht verträgt. „Die Kritik, schreibt er in Bezug auf die von Baur eingeräumte Unmöglichkeit, das Geheimniß der Sache mittelst dialectischer oder psychologischer Analyse vollständig aufzulösen, darf sich von dem Versuche dies Geheimniß zu erforschen nicht abschrecken lassen, denn diese Vision ist einer der entscheidendsten Punkte für ein geschichtliches Begreifen des Urchristenthums; in ihrer Genesis ist der Keim des paulinischen Evangeliums gegeben. So lange der Schein nicht aufgehoben ist, daß die Empfängniß dieses Keims als die Wirkung einer transscendenten Kraft erfolgt sei, besteht über dem Empfangenen fort und fort der Schein des Transscendenten. Und die Kritik am wenigsten darf sich damit beruhigen, daß eine Transscendenz, eine Objectivität, wie sie von ihren Gegnern für diese Vision gefordert wird, von der Selbstgewißheit des modernen Geistes verworfen sei. Denn diese Selbstgewißheit kann ihre Wahrheit nur behaupten, so lange und so weit ihre Kategorieen als das Gesetz der Wirklichkeit nachgewiesen sind" (a. a. O. S. 224). — Man sieht, daß dieser scharfblickende Vertreter der „Kritik" die Bedeutung unsrer Streitfrage wesentlich ebenso anschlägt, wie wir zu Eingang dieses Aufsatzes gethan haben: wird der „Kritik" im vorliegenden Falle nachgewiesen, daß ihre Kategorieen das Gesetz der Wirklichkeit nicht sind, so kann die selbstgewisse Leugnung der übernatürlichen Welt, wie sie hier als kritisches Princip auftritt, „ihre Wahrheit nicht länger behaupten". —

Die Aufgabe der „Kritik" in unserem Falle steckt sich Holsten nun freilich leicht genug. „Die Vision des Apostels, sagt er, ist eine gegebene Thatsache der Wirklichkeit; so hat die Kritik nur den Nachweis der Möglichkeit zu liefern, daß diese wirkliche Vision eine immanente That des endlichen Geistes habe sein können;

denn mit dem Beweis dieser Möglichkeit hat die Kritik das Recht erworben zu verneinen, daß die Vision des Paulus als eine transscendente That des unendlichen Geistes anerkannt werden müsse, und kann alsdann mit ruhigem Gewissen sich auf die Selbstgewißheit des modernen Bewußtseins zurückziehen, für welche ein Eingriff einer transscendenten Macht in das individuelle Geistesleben ein Widerspruch mit seinem Wesen ist" (a. a. O. S. 224). Dagegen läßt sich allerdings nichts einwenden, sobald es der „Kritik" einmal nicht mehr um die Wahrheit als solche sondern nur um das „Recht zu verneinen" zu thun ist; aber bemerkenswerth ist immerhin, daß die „Kritik" darauf verzichtet, die Nothwendigkeit ihrer Resultate zu erweisen und so den gläubigen Standpunkt der Unhaltbarkeit zu überführen, daß sie sich damit begnügt, ein Recht des Unglaubens darzuthun, der ihr eingestandener Ausgangspunkt ist. Ehe wir nun in die Prüfung dieses holstenschen Möglichkeitsnachweises eingehen, ist zu erinnern, daß derselbe, selbst wenn er in sich untadelig und unangreifbar wäre, dennoch so lange nichts beweist, als gewisse Voraussetzungen, von denen er ausgeht, nicht in seinem Sinne erledigt sind. Die Beweisführung Holstens ruht eingestandener Maaßen auf der dreifachen Voraussetzung: daß Paulus unfähig gewesen sei, zwischen Vision und übernatürlicher Realität zu unterscheiden (a. a. O. S. 278.), — daß die späteren Visionen des Apostels mit der Christophanie bei Damascus wesentlich gleichartig gewesen (a. a. O. S. 227. 231), — und daß auch die übrigen 1 Cor. 15 aufgezählten Erscheinungen des Auferstandenen als visionäre aufzufassen seien (a. a. O. S. 270.). So lange nun die „Kritik" die psychologische Möglichkeit einer und derselben rein subjectiven Vision bei „mehr denn fünfhundert Brüdern auf einmal" (1 Cor. 15, 6) —, so lange sie die psychologische Möglichkeit eines visionären Schauens des nichtauferstandenen „Auferstandenen" von Seiten der durch die Kreuzigung völlig entmuthigten und irregewordenen Apostel nicht dargethan hat, ist ihr mit der abstracten Möglichkeit, ein einzelnes Glied aus der 1 Cor. 15, 1—8 zusammengefügten Kette rein psychologisch zu erkären, gar nichts gewonnen. Und wiederum, so lange diese Kritik beim Nachweise jener Möglichkeit von Voraus-

setzungen ausgeht, die wie wir oben dargethan haben erweislich falsch sind, von der Gleichartigkeit der späteren Visionen des Paulus mit jener ersten Erscheinung und der Unfähigkeit des Apostels, zwischen Vision und Realität zu unterscheiden, so lange bleibt der Nachweis jener „Möglichkeit“ das müßige Spiel eines Scharfsinns, der ein Exempel löst wie er selbst es sich aufgegeben hat, nicht aber wie ihm dasselbe von der Wirklichkeit aufgegeben ist. Darum wenn die Apologetik auf die nähere Prüfung eines unter solchen Voraussetzungen geführten Möglichkeitsnachweises eingeht, so geschieht das nicht, weil derselbe die gläubige Anschauung irgendwie ernstlich gefährden könnte, sondern allein weil auch sie an der Erkenntniß der psychologischen Seite der Sache ein hohes Interesse nimmt und weil auch ein geistreich durchgeführter Irrthum ein Wegweiser zur Wahrheit werden kann.

Um zunächst den Inhalt der paulinischen Christusvision herauszustellen, beginnt Holsten seine Untersuchung mit einer Skizze der paulinischen Christologie; denn — schließt er, — wird das von Paulus gehegte Gedankenbild Christi in ein Anschauungsbild zurückübersetzt, so muß sich in letzterem der Inhalt der (von vornherein als rein subjectiv gesetzten) Vision ergeben. Die „paulinische Christologie“, die bei dieser Gelegenheit entwickelt wird, ist eine wesentlich doketisch-gnostische: der präexistirende himmlische Lichtmensch Christus soll sich mit dem irdischen, ἐκ σπέρματος Δαυίδ stammenden Fleischesmenschen Jesus von der Geburt bis zum Tode verbunden haben, um ihn dann als abscheidender Geist zu verlassen und von Gott von Neuem in seinen himmlischen Lichtleib gekleidet zu werden. Bedürfte diese fabelhafte „paulinische Christologie“ überhaupt einer Widerlegung, sie fände sie schon in der einzigen Stelle Röm. 1, 3, wo Paulus den υἱὸς θεοῦ, nicht einen von ihm verschiedenen Jesus, als γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ bezeichnet, oder in der Thatsache, daß auch der auferstandene und verklärte Heiland dem Apostel fort und fort Jesus Christus heißt, während nach Holsten dem himmlischen Christus der irdische Jesus vollständig abgetödtet sein soll. Allein wir dürfen es uns um so mehr ersparen, auf die auch von Baur nicht anerkannten Ungeheuerlichkeiten dieser angeblich paulinischen Christologie näher einzugehen,

als das, was dieselbe für die vorliegende Frage austrägt, für uns kein Gegenstand des Streites ist. Wir stimmen nicht nur auch von unserer, freilich sehr anderen Auffassung der paulinischen Christologie a) dem holsten'schen Hauptresultate zu, „daß alle und jede Züge des paulinischen Messiasbildes auf dem Grunde des himmlischen Menschen aufgetragen sind"; wir glauben auch nicht, daß je irgendwer sich die Erscheinung Christi bei Damascus anders gedacht hat als in Gestalt der verklärten, also himmlischen Menschheit. Nur etwa dagegen hätten wir Einsprache zu erheben, daß die himmlische Leiblichkeit, in der Christus dem Apostel als Auferstandener erschien, als „scheinende Lichtmaterie" definirt wird, die dann der Kritik die Annahme erlaubt, sie sei „etwa nur der Schein gewesen einer lichten Materie, jener transscendente Schimmer, in welchem auch sonst dem visionären Menschengeiste die himmlischen Gestalten sich darzustellen pflegen" (a. a. O. S. 242). Jedenfalls ist die dabei als paulinisch zu Grunde gelegte Anschauung von der Auferstehung Christi eine falsche. Nicht dadurch wird der leiblos im Scheol existirende Christus auferweckt, daß Gott ihn „mit einem neuen himmlischen Lichtleibe umhüllt, mit der *οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, 2 Cor. 5, 1" (a. a. O. S. 241.), sondern dadurch, daß Gott die abgeschiedene Seele wieder mit ihrem im Grabe liegenden irdischen Leib vereinigt, der sich zugleich zu einer höheren geistigeren Existenzform verklärt, aber immerhin kein der irdischen Natur völlig fremder und entgegengesetzter wird, sondern — im Einklang mit der Idee der Verklärung der gesammten irdischen Natur, Röm. 8, 21, —, ein irdisch-himmlischer bleibt. Das ist die Vorstellung des ganzen N. T. von der Auferstehung Christi, und welchen Grund hätten wir, dem Apostel Paulus eine andere zuzutrauen, ihm, der einen unmittelbaren Uebergang des *σῶμα ψυχικὸν* in ein *σῶμα πνευματικὸν* selbst bei uns sündigen und darum sterblichen Menschen für möglich hält (1 Cor. 15, 51—52), wievielmehr bei dem Sohne Gottes, dessen irdischer Leib nicht *νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν*, keine *σὰρξ ἁμαρτίας*, sondern nur ein *ὁμοίωμα* derselben war

a) Zur paulinischen Christologie, Studien u. Kritiken 1860, 3.

(Röm. 8, 3. 10. 11.)? Die Stelle 2 Cor. 5, 1, auf welche Holsten sich stützt, gehört gar nicht hierher; sie redet gar nicht von der Auferstehung, welche ja dem Apostel erst mit der Parusie Christi eintritt (1 Cor. 15, 23), sondern von der sofort nach dem Tode eintretenden, auch vor der Auferstehung nicht absolut leiblosen Fortexistenz der Gläubigen, wie namentlich aus V. 8—9 deutlich hervorgeht. Und welchen Sinn hätte 1 Cor. 15, 4 die Hervorhebung des Begräbnisses zwischen Tod und Auferstehung Christi, wenn der im Grabe liegende Leib mit der Auferstehung nichts zu schaffen hätte; wenn also die Anschauung der Evangelien von derselben nicht auch die paulinische wäre? Ist aber dem Apostel der verklärte Leib Christi wesentlich derselbe, in dem er auf Erden gewandelt, so dürfte es doch nicht blos ein „transscendenter Schimmer und Schein" gewesen sein, in welchem er ihm so gewiß und unzweifelhaft als der Auferstandne erschien. Indeß so wichtig diese Identität des irdischen und des verklärten Leibes Christi für die Apologetik seiner Auferstehung ist, so trägt doch auch dieser Punkt für unseren hiesigen Streit nichts aus, indem wir weder von der Erscheinung des verklärten Leibes Christi, zumal nach seiner Himmelfahrt, noch von dem Grade von Scheinleiblichkeit, den visionäre Gestalten zu gewinnen vermögen, eine hinreichend sichere Vorstellung haben, um zu behaupten, ein visionäres Bild habe keinenfalls einem verklärt-realen gleichsehen können.

Weiterhin erörtert Holsten die allgemeinen Bedingungen visionärer Zustände und die Individualität unseres Apostels. Der ersteren durch ihre Klarheit ausgezeichneten Darlegung haben wir schon oben Beifall gegeben, und auch die letztere enthält über Temperament, Begabung und Charakter des Paulus viel Wahres und Treffendes. Dagegen müssen wir Widerspruch erheben gegen das, was von der leiblichen Organisation des Apostels gesagt wird. Unter der ἀσθένεια τῆς σαρκός, über die der Apostel 2 Cor. 12 und sonst klagt, soll nach Holsten nicht eine bestimmte Krankheit oder Kränklichkeit verstanden sein, sondern ein krankhafter Zustand seines sinnlich-leiblichen Organismus überhaupt im Gegensatz zu der in Visionen und Ekstasen gesteigerten Kraft Gottes in ihm. Wenn er in der eben angeführten Stelle diese Schwäche des Flei-

sches in unmittelbare Verbindung mit seinen Visionen und Ekstasen setze, so erhelle, daß an jene durch den Aufruhr im Blut- und Nervenleben entstandenen schmerzhaften Zerrüttungen des Organismus zu denken sei, wie sie gerade bei Visionären so häufig die Natur krampfhaft epileptischer Zustände zeigten, in denen, während die Lebensthätigkeit ganz ins Innere sich zurückziehe, der Ergriffene wie gelähmt zu Boden stürze und durch die heftigsten Erschütterungen die ganze Kraft des Organismus aufgerieben werde (a. a. O. S. 251—252). Das ist ein Zerrbild von der leiblichen Organisation des Apostels, das in den angezogenen Stellen keinen wirklichen Anhalt hat. So wenig der Apostel die hochgesteigerte Kraft Gottes in ihm vorzugsweise in Gesichten und Ekstasen gefunden hat (— er redet von solchen in allen seinen Briefen ein einziges Mal, während er jene wie oft hervorhebt —), so wenig haben wir die *ἀσθένεια τῆς σαρκός*, von der er nicht minder oft spricht, auf epilepsieartige, mit jenen Visionen zusammenhängende Zustände zu deuten. In der einzigen Stelle, in welcher diese *ἀσθένεια* mit den Ekstasen überhaupt in einen Zusammenhang gesetzt ist, 2 Cor. 12, 7—9, besteht derselbe lediglich darin, daß die Ekstasen ihn hoch erheben und zum Rühmen veranlassen, der „Pfahl im Fleisch" dagegen ihm eine Mahnung zur Demuth ist; von einer anderen als dieser ethischen Beziehung ist keine Spur. Allerdings sind wir nicht im Stande, dem räthselhaften Ausdruck in 2 Cor. 12, 7 eine bestimmte anderweitige Deutung zu geben; aber wäre der „Pfahl im Fleisch", wie Holsten will, Bedingung und Geleite der „hohen Offenbarungen" gewesen, so würde der Apostel schwerlich dreimal den Herrn gebeten haben, denselben von ihm zu nehmen. Der Ausdruck *σκόλοψ τῇ σαρκί* weist nicht sowohl auf periodische Krämpfe als auf ein beharrliches und schmerzhaftes Leiden; der „*ἄγγελος Σατᾶν*" beweist auch nichts für Holsten, indem das Neue Testament nicht blos nervöse, sondern allerlei leibliche Leiden nach Hiob 2 auf satanische Schädigungen zurückführt; insonderheit aber deutet die Antwort des Herrn 2 Cor. 12, 9 an, daß es eine die Energie apostolischer Berufsthätigkeit lähmende Kränklichkeit war, von der der Apostel befreit zu werden betete. Wer die Aufzählung der von Paulus in seinem apostoli-

schen Beruf erduldeten Mühsale und Leiden 2 Cor. 11, 23—28 bedenkt, der wird über die Ursachen der Versehrtheit seiner Leibeskraft nicht im Zweifel bleiben und die ἀσθένεια τῆς σαρκός, über die der Apostel je und dann klagt, nicht mit seinen Ekstasen, sondern mit den „Maalzeichen Jesu Christi" in Verbindung bringen, die er nach Gal. 6, 17 „an seinem Leibe trug". Der Mann, der dies Alles durchgestanden hatte ohne matt zu werden, der wenn er am Tage gepredigt und den Anlauf der Leute ausgehalten, in den Nächten sein täglich Brod mit Handwerksarbeit sich erwarb, der nach vierzehntägigem Seesturm als Schiffbrüchiger ans Ufer gespült mit römischen Soldaten um die Wette Holz fürs Feuer zusammenrafft, der war kein schwächlicher nervenzerrütteter Epileptikus! Aber freilich muß eine Kritik, welche die öfteren Visionen des Apostels nicht aus besonderen Einwirkungen Gottes auf das Innenleben desselben, sondern lediglich aus dessen natürlicher Individualität herleiten will, den Mann, der sich einer vorleuchtenden Herrschaft über seinen Leib rühmen konnte (1 Cor. 9, 27), zu einem solchen Jammerbild stempeln.

Alle diese Erörterungen nun verhalten sich nur als Vorbereitungen zu dem letzten und bedeutendsten Theil der Holsten'schen Abhandlung, zu der Darlegung der geschichtlichen Verhältnisse, in denen Paulus seine Christusvision empfangen haben muß, und zu der Erklärung dieser Vision selbst aus der Wechselwirkung dieser Verhältnisse mit der geistigen Individualität des Apostels. Versuchen wir den Gedankengang dieses Abschnittes, mit dem wir uns eingehend zu beschäftigen haben, zunächst in Kürze möglichst vollständig wiederzugeben. In einer Zeit leidenschaftlicher Messiassehnsucht war Jesus mit dem Anspruch aufgetreten der Messias zu sein. Aber nur eine Auswahl des Volkes hatte, von der Macht seiner Persönlichkeit überwältigt, in ihm den Erlöser Israels anerkannt; die Masse, gefangen in den Banden der nationalen Messiasidee, hatte ihn verworfen, gekreuzigt, und dieser Kreuzestod war fortan, als Gottesurtheil des Erfolgs, für das jüdische Bewußtsein der entscheidendste aller Beweise, daß Jesus ein falscher Prophet gewesen sein müsse. Nun aber verkündigten seine Jünger die ihnen gewordenen Erscheinungen des Gekreuzigten, durch die

sie der Auferstehung desselben gewiß geworden waren, und war wirklich eine solche Auferstehung erfolgt, so war dieselbe ein Gottesurtheil, das jenes anscheinende der Verwerfung vollkommen aufhob, die glorreiche Rechtfertigung des unschuldig ans Kreuz Geschlagenen. Indeß für die Mehrheit des Volkes blieb die Kunde der Auferstehung eine bloße unglaubwürdige Behauptung, ein Betrug der Jünger, und so denn auch für den jungen Paulus, der deßhalb und weil er für den Willen und die Wahrheit Gottes gegen die Lüge zu streiten überzeugt war, die Verfolgung der messiasgläubigen Gemeinde in die Hand nahm. Gerade diese Verfolgung sollte der Weg zu seiner Bekehrung werden. Sie führte ihn in stete Berührung mit Christen; der äußere Verfolgungskrieg wurde von selbst auch ein Kampf der Gründe und Gegengründe, und so ward der Glaube an den Gekreuzigten für Paulus der Gegenstand eines zunächst allerdings nur theoretischen Interesses, ein Gegenstand, den er nach seiner Wahrheitsliebe und Denkschärfe in sich zu verarbeiten nicht umhin konnte. War der Kreuzestod Jesu in der That eine unwiderlegliche Widerlegung seiner Messianität? Für die älteren Jünger hatte der schmerzliche Widerstreit des Glaubens an Jesum und des Kreuzestodes, der diesen Glauben vernichten wollte, sich zunächst thatsächlich gelöst in eben jenen Visionen, die ihnen als Erscheinungen des Auferstandenen galten, und als sie dann von Neuem die Schrift durchforschten, hatten sie auch prophetische, typische Stellen gefunden, die ihnen das Leiden und Sterben des Messias als ein gottgewolltes Sühnopfer erklärten. Dennoch war, so lange sie im Kreuzestode noch nicht den Quell einer neuen Gerechtigkeit erkannten, derselbe auch noch kein wesentliches, nothwendiges Moment ihres christlichen Bewußtseins geworden und der Scharfblick des Paulus wird nicht verfehlt haben, diesen Mangel ihres Systems gegen sie geltend zu machen. Andrerseits aber mußte doch auch ihm, der als Jude gegen Todtenerweckungen an sich nichts einzuwenden hatte, die ihm entgegengehaltene Thatsache der Auferstehung imponiren; es konnte ihm nicht entgehen, daß es ein Cirkelbeweis sei, wenn man dieselbe aus dem Grunde leugnen wolle, daß Jesus ja ein fal-

scher Prophet gewesen sei, den Gott nicht auferweckt haben werde; auch mußte er nach der Lauterkeit seines Gemüthes ergriffen werden von der Freudigkeit und Unerschütterlichkeit der Verfolgten und konnte sich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Leute jedenfalls keine Betrüger seien. So mußte seine Position unvermeidlich in's Schwanken gerathen; und drückte erst die Wiedererscheinung Jesu nur mit einem Gran des Zweifels an der Beweiskraft des Kreuzestodes auf seine Seele, so mußte auch dieser Gran eine logisch so consequente und sittlich so lautere Natur alsbald mit Centnerschwere belasten. Wie, wenn der Kreuzestod des Messias sich als Gnadenrathschluß Gottes begreifen ließ? Paulus brauchte nur consequent fortzufahren in dem Denken der älteren Jünger, und das Princip des paulinischen Evangeliums, „der Kreuzestod Christi göttlicher Heilswille anstatt des Gesetzes, Quell der Gerechtigkeit aus dem Glauben", mußte ihm mit logischer Nothwendigkeit aufgehen. So lange nun aber noch die Widersprüche des Kreuzestodes mit der nationalen Messiasidee und der Auferstehungsbotschaft ungelöst auf seinem Geist und Gemüth lagen, mußte er zu einer brütenden Innerlichkeit des geistigen Lebens gedrängt werden und der Auferstandene ihm ein Stachel sein, an dem seine Seele sich fort und fort wund riß. War nun der Auferstandene hiebei für ihn eine Vorstellung nicht nur des denkenden Bewußtseins, sondern auch der formenden Phantasie, wie leicht konnte einmal eine tiefere Erschütterung des Gemüths, rückwirkend auf die Spannung des Nervenlebens, den Sehnerv dazu reizen, das aus der Phantasie in ihn einströmende Messiasbild mit der vollen Sinnlichkeit des Wirklichen in das Sehfeld des leiblichen Auges zu bringen? Da nun aber für das Bewußtsein des Paulus das Geschaute ein objectiv Wirkliches war, so mußte er das visionäre Bild sofort als den Auferstandenen erkennen, also auch als den Messias und Gottessohn, als den nach Gottes Heilsrath Gekreuzigten anerkennen, und so mußte das Kreuz Christi von Stund' an für den Geist des Paulus der Archimedespunkt werden, von dem aus er die jüdische Weltanschauung aus den Angeln hob, um eine neue Weltanschauung auf ihn zu gründen. —

Was sich dieser, unleugbar mit vieler Geschicklichkeit durchgeführten, psychologischen Erklärung gegenüber zuerst aufdrängt, ist das unbegreifliche Mißverhältniß von Ursache und Wirkung, welches ihr zufolge im Leben des Apostels herauskommt. Die Wirkung der ihm gewordenen Christuserscheinung faßt Paulus selbst in das ungeheure Wort: *καινὴ κτίσις* (2 Cor. 5, 17). Von hier an ist nicht nur die Weltanschauung des Pharisäers und Schriftgelehrten umgewandelt in den kühnsten evangelischen Protestantismus, — umgewandelt ist vor allem sein sittlicher Mensch. Der erbarmungslose Fanatiker ist verwandelt in einen Dulder voll weltüberwindender, selbstverzehrender Liebe. Der Verzweiflungsruf der tiefsten sittlichen Ohnmacht, wie er Römer 7 aus dem Gesetzesleben des Paulus nachtönt, ist dem triumphirenden Zeugniß eines neuempfangenen Lebensgeistes gewichen, einem Geisteszeugniß, das nicht nur im Bewußtsein der Vergebung, Rechtfertigung, Gotteskindschaft sich äußert, sondern ebenso in der Kraft eines neuen Wandels, eines Wandels im Geiste, in welchem das vorher unerfüllbare *δικαίωμα τοῦ νόμου* erfüllt wird (Röm. 8, 4). Glückseliger Blutstropfen, möchten wir da ausrufen, welcher dadurch, daß er zur rechten Stunde auf's Gehirn des Paulus drückte, solch ein sittliches Wunder zu Wege gebracht hat! Man wird uns mit Entrüstung antworten, daß ja nicht der Blutstropfen, welcher die im Geiste des Paulus sich durchringende christliche Idee zum scheinbar realen Visionsbilde werden ließ, sondern vielmehr diese christliche Idee selbst jenes Wunder vollbracht habe. Nun, daß der Blitzstrahl einer neuen religiösen Idee, wo er zündend in ein verirrtes edles Gemüth einschlägt, eine große sittliche Veränderung hervorzurufen vermöge, leugnen wir nicht; aber er wird das immer doch nur dadurch und dahin vermögen, daß er noch schlummernde eigene sittliche Kräfte im Menschen weckt und in Fluß bringt. Ist es denn das, wessen sich Paulus als sittlicher Frucht jener Bekehrungsstunde bewußt ist? Im Gegentheil, er hat von Stund' an das Vertrauen auf die eigenen sittlichen Kräfte verloren, er fühlt nicht nur den Ursprung, sondern auch den ganzen weiteren Fortgang und Fortschritt seines christlichen Lebens immer aus demselben realen transscendenten Quell entspringend; — er ist nichts,

die Gnade in ihm ist Alles; wenn er s c h w a c h ist, so ist er s t a r k; der lebendige verklärte Christus, wie er Ihm einmal vom Himmel herab entgegengekommen ist, verklärt ihn von Stufe zu Stufe in dasselbe heilig-vollkommene Bild. Und wie hätte auch eine bloße Weckung eigner sittlicher Kräfte das neue Leben bei ihm herzustellen vermocht, bei ihm, der sich bewußt war die eignen sittlichen Kräfte bereits vorher aufs Aeußerste angespannt zu haben, allein vergebens; der eben darum so tief durchdrungen war von dem Bewußtsein, daß nicht eine neue Idee, eine neue σοφία, sondern vor allem eine δύναμις θεοῦ, eine That und Macht Gottes, die dann freilich auch Idee, auch Weisheit in sich trüge, ihm und der Welt nothgethan habe! Und nun macht nicht blos er, bei dem man etwa an ein unvermeidliches Fortwirken der grundlegenden Verwechslung des Subjectiven und Objectiven denken könnte, — es macht die ganze Weltgeschichte vor und nach ihm mit Idee und Thatsache dieselbe Erfahrung. Weder da, wo die Idee — wie auf den Höhepunkten der antiken Philosophie — der christlichen Heilsthatsache prophetisch vorausläuft, noch da, wo sie — wie in der neueren Philosophie — diese Thatsache als wesenloses Gewand wieder von sich abgestreift hat, thut sie an ihren hochgebildeten Freunden entfernt d i e sittlichen Wunder, welche die Thatsache, d. h. die im v e r k l ä r t - l e b e n d i g e n C h r i s t u s f o r t l e b e n d e H e i l s t h a t s a c h e, an den Unmündigen und Verlornen tausendfältig gethan hat. Wenn aber doch jene geheiligten Persönlichkeiten, welche in der Liebe Gottes und der Brüder sich selbst und die Welt überwunden haben, je und je nicht hervorgegangen sind aus d e n Kreisen, in welchen die bloße Idee gilt abgesehen von ihrer Realität in Christo, sondern allein aus dem Kreise derer, welchen die ewige Idee Fleisch geworden ist in Jesu von Nazareth und dieser Jesus zu verklärtem Leben auferstanden ist, um dasselbe hinfort auszugießen in alle, die an ihn glauben —, so muß der Nerv des sittlichen Wunders denn doch nicht in der Idee als solcher liegen, sondern in der — sei's nun wirklichen oder vermeintlichen — Realität derselben im lebendigen Christus. Und wenn dem so ist, und diese Realität ist keine wirkliche, sondern nur eine vermeintliche, dieser verklärt-lebendige Christus, der dem Paulus sein Leben mit-

getheilt hat, daß er sprechen konnte: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir“, ist bloßes Nervenproduct, — nun so bleibt es ja doch dabei, daß der abnorm aufs Gehirn drückende Blutstropfen es ist, der im Paulus mit dem Visionsbilde des Sohnes Gottes zugleich die eigne sittliche Erneuerung zum Bilde Gottes erzeugt hat, und ebenso muß dann ein ähnlicher Nervenproceß überall, wie es scheint, das Beste thun, wo eine christliche Wiedergeburt zu Stande kommt.

Aber lassen wir diesen zarten Punkt. Setzen wir einmal die Möglichkeit, daß eine rein subjective Vision dem Apostel alle jene realen goldenen Früchte getragen. Hat denn nun Holsten die Entstehung dieser Vision wirklich historisch und psychologisch begreiflich gemacht? Wir wollen nicht besonders betonen, daß Paulus von einem seiner Bekehrung vorangegangenen inneren Ringen mit dem Christenthum nirgends ein Wort sagt, und doch „müßte sich davon in den Selbstgeständnissen des gläubigen Apostels eine Spur erhalten haben“, wie Holsten einer anderen von ihm abgewiesenen Möglichkeit gegenüber es fordert (a. a. O. S. 259). Auch das sei nur beiläufig hervorgehoben, daß Paulus als ein so lauteres Gemüth, wie er auch nach Holsten gewesen ist, doch unmöglich, sobald er erst innerlich ins Schwanken gekommen, hätte fortfahren können zu verfolgen: kam erst „über sein religiöses Gemüth die Angst, daß er in dem Wahne für Gott gegen die Lüge zu kämpfen gegen Gott für den Unglauben gestritten habe“ (Holsten S. 279), so mußte er innehalten, bis er innerlich mit der Sache ins Reine gekommen; — aber nach Allem was wir wissen (vgl. auch Gal. 1, 13—15) hat ihm erst die Christuserscheinung inmitten des leidenschaftlichsten Verfolgungslaufes Einhalt geboten. Erheblicher scheint uns, daß wenn Jesus von seinem Volke verworfen worden war, weil er der nationalen Messiashoffnung nicht entsprach, und wenn Paulus die Messiashoffnung seines Volkes selbstverständlich theilte und von ihr in seinem Denken und Handeln bestimmt ward, die Behauptung der Auferstehung Jesu auf ihn den Eindruck, den Holsten fordern muß, schon darum nicht machen konnte, weil ja der angeblich Auferstandene den nationalen Messiaserwartungen um nichts mehr entsprach, als der noch nicht

Gekreuzigte. Die holsten'sche Erklärung setzt also bei Paulus, nur damit derselbe es mit dem Christenthum einmal innerlich versuche und die Auferstehung Jesu als möglich setze, einen Verzicht auf seine nationale Messiasidee voraus, wie er nur durch die unzweifelhafteste thatsächliche Ueberführung, daß Jesus der Messias sei, ihm abgerungen werden konnte und es bewegt sich demnach diese ganze angebliche Entstehungsgeschichte des paulinischen Glaubens im Cirkel. — Aber wer sähe überhaupt nicht, daß Holsten sein ganzes Rechenexempel nur dadurch herausbringt, daß er eine historisch und psychologisch unmögliche Grundvoraussetzung in den Ansatz aufgenommen hat, nämlich die Voraussetzung, es sei bei dem pharisäischen Zeloten Paulus die allergrößte allgemeine Willigkeit vorhanden gewesen an Jesus, den er verfolgte, zu glauben und nichts Anderes als allein das Aergerniß des Kreuzes habe ihm dabei im Wege gestanden.

Wir fragen einfach: wenn einem Pharisäer und Schriftgelehrten nichts Anderes als das Aergerniß des Kreuzes im Wege stand, um an Jesus als den Messias zu glauben —, warum glaubten denn die Schriftgelehrten und Pharisäer nicht an ihn, ehe er gekreuzigt war, ja warum schlugen sie ihn denn ans Kreuz und schufen dadurch überhaupt erst das Aergerniß des Kreuzes? Für letzteres gibt uns Holsten wenigstens insofern einen Grund an, als er hervorhebt, daß er ihren messianischen Erwartungen nicht Genüge gethan. Aber man haßt und tödtet doch niemanden lediglich darum, daß er unseren Erwartungen nicht entspricht, und warum hätten die Schriftgelehrten und Pharisäer nicht bei der „leidenschaftlichen Messiassehnsucht", die sie doch wohl mit ihrem Volke theilten und bei dem „tiefen Eindruck", den die wunderbarste Persönlichkeit, die je in Israel aufgestanden war, doch auch auf sie machen mußte, es nicht vielmehr darauf ankommen lassen sollen, ob er die Erwartungen, die sie von einem Messias hegten, nicht am Ende doch noch befriedigen werde? Gewiß, hätte nichts Anderes zwischen Jesus und ihnen gelegen, sie hätten ebensogut wie die Jünger, wie die Masse des Volkes, darauf gewartet. Was aber Anderes und Entscheidendes zwischen Jesus und ihnen lag, das sagen uns ja

die Evangelien mit einer Bestimmtheit und Einhelligkeit, der auch die tübinger Schule den Glauben nicht versagt. Es war mit Einem Wort der unversöhnliche Gegensatz seiner δικαιοσύνη und der der Schriftgelehrten und Pharisäer (Matth. 5, 20). Ihre Gerechtigkeit, die auf lauter äußerliches Gesetzeswerk gebaut war, warf er ihnen als Heuchelei zerbrochen vor die Füße; daher der tödtliche Haß derer, die er damit tödtlich im Herzpunkt traf. Und seine Gerechtigkeit, die in ihrer Innerlichkeit hoch und frei hinwegschritt über ihre Sabbaths-, Speise- und Fastengebote, erschien wiederum ihnen als Antinomismus, als Verführung des Volks vom Gesetz. Je vollständiger und rückhaltloser er sich vor ihren Augen entfaltete, um so entschiedener witterten sie, und nicht ohne Grund, in ihm ein Princip, das in folgerichtiger Durchführung das Heiligthum Israels, das Gesetzeswesen, wie Moses es begründet und sie es ausgebildet, auflösen werde, und dies Vorgefühl ohne Zweifel war es, was selbst die Edleren unter ihnen zu seinen Feinden und verdammenden Richtern machte. Kann der Pharisäersohn aus Tarsus, kann der Schüler des Gamaliel anders zu ihm gestanden haben als seine ganze Schule und Partei? Die einfachen Galiläer, die vom Pharisaismus und Schriftgelehrtenthum unberührt ihm mit offenem Herzen entgegenkamen, und die er allmählich, unmerklich auf eine in seiner Lebensgemeinschaft zu findende bessere Gerechtigkeit vorbereitete, welche in ihrer folgerichtigen Entfaltung die jetzt noch geschonte Hülle der Gebote und Satzungen zersprengen mußte, — sie konnte er erobern und festhalten durch seine täglich anzuschauende sittliche Hoheit und Reinheit, so daß die Gegenreden der Pharisäer und Schriftgelehrten sie nicht irre machten, auch wenn er einmal über Gebot und Satzung sich frei hinwegsetzte: dem Schüler Gamaliels, dem jener überwältigende Eindruck seiner vertraulich erschlossenen Persönlichkeit abging, der mit jugendlichem Enthusiasmus das mosaisch-pharisäische Gerechtigkeitssystem umfaßte, dem mußte die Kreuzigung dieses Jesus als verdienter Lohn nicht nur unberechtigter messianischer Prätensionen, sondern noch vielmehr eines Attentats auf die heiligsten Erbgüter seines Volkes erscheinen. Aber was für ganz andere Erfahrungen waren unter solchen Umständen zur Bekehrung dieses Paulus erforderlich, als

die theologische Entdeckung, daß ein Kreuzestod des Messias sich am Ende doch wohl reimen lasse mit den Rathschlüssen Gottes!

Mit Einem Wort, die Frage zwischen Jesus und Paulus kann auf keinem anderen Gebiet gelegen haben als die Frage zwischen Jesus und den Schriftgelehrten und Pharisäern überhaupt, auf dem Gebiete der δικαιοσύνη παρὰ θεῷ. Einzig von diesem Ausgangspunkte aus erklärt sich schon der Verfolgungseifer des Paulus, während nach Holsten ganz im Dunkeln bleibt, warum unter so Vielen, die Alle die Auferstehungsbotschaft der Jünger für Lüge hielten, gerade er, die edle lautere Natur, an die Spitze der abscheulichen Verfolgung tritt. Edlere Naturen entschließen sich zu gewaltsamer Unterdrückung einer friedfertigen Gegenpartei nur dann, wenn sie die höchsten Güter der Gemeinschaft durch dieselbe gefährdet glauben. Eine solche Gefährdung aber geschah nicht durch die Predigt, daß ein Gekreuzigter auferstanden, ein von den Obersten des Volkes Verkannter dennoch der echte Messias sei, — eine solche Predigt hätte der Schüler des Gamaliel ebenso seelenruhig wie sein Meister (Ap. Gesch. 5, 34) dem Gottesurtheil des Erfolges überlassen können —; wohl aber geschah sie durch den Fortschritt einer Sache, welcher der Gegensatz gegen das väterliche Gesetzeswesen eingeboren war und die darum in ihrer folgerichtigen Entwickelung das ganze Judenthum unvermeidlich zersprengen mußte. Das geschichtliche Zeugniß bestätigt diese höchst einfachen Schlüsse. Bis zum Auftreten des Stephanus führt nach der Erzählung der Apostelgeschichte, die sich auch hier wieder als echte Geschichtsquelle bewährt, nur der hohe Rath oder eigentlich nur die sadducäische Partei in demselben einen kleinen polizeilichen Krieg gegen die Christengemeinde, der Pharisäer Gamaliel dagegen räth zur Duldung und das Volk im Ganzen hat für die messiasgläubige Gemeinschaft die entschiedenste Gunst; denn noch schlummert in dieser auf keine Weise aus den geheiligten Formen des Judenthums heraustretenden Brüdergemeinde das antijudaistische Princip, das gleichwohl durch ihren Stifter in sie gelegt war. Das Alles wird anders, als erst der Feuergeist des Stephanus, den gerade Baur uns als den Vorläufer des Paulus erkennen gelehrt hat, jenen selbst den Aposteln noch nicht aufgegangenen Gedanken erfaßt und ausspricht: Christus

werde in der unausbleiblichen Entwickelung seines Reiches die Formen des Judenthums zersprengen, er werde „diese heilige Stätte zerstören und die Sitten ändern, die uns Moses gegeben hat" (Apgsch. 6, 11—14). Da auf einmal flammt das seit der Kreuzigung Christi nahrungslos zusammengesunkene Feuer des pharisäischen Gegensatzes gegen die neue Lehre wieder glutroth auf; der kühne Jünger muß den Todesweg des Meisters wandern, ja gegen die ganze Gemeinde wendet sich der Sturm der Verfolgung, die von da an auch den Sinn der Masse für sich hat (vgl. Apgsch. 11, 3 u. 11), und an die Spitze dieser Verfolgung tritt der Schüler des Gamaliel, der mithin nicht blos für die Wahrheit Gottes gegen den Betrug der Auferstehung, sondern für das Reich des göttlichen Gesetzes wider einen Pseudomessias zu streiten sich bewußt war, in welchem er nur dieses Gesetzes gefährlichsten Feind, einen διάκονος ἁμαρτίας (Gal. 2, 17) und διδάσκαλος ἀνομίας zu erblicken vermochte. Ist aber das die allein historisch und psychologisch begründete Stellung des jungen Saul gegen Christus, so leuchtet ein, daß weder die Behauptung der Auferstehung desselben den geringsten Eindruck auf ihn machen konnte, — denn nichts stand ihm fester, als daß Gott den Feind seines Gesetzes nicht auferweckt haben k ö n n e —, noch, auch die Ueberzeugungstreue und Standhaftigkeit der Verfolgten, die überhaupt noch keinen religiösen Fanatiker erschüttert hat, — denn hätte die etwas vermocht, so hätte ja schon des Stephanus erhabenes Sterben ihn erschüttern müssen, das im Gegentheil seinen glühenden Verfolgungsdurst überhaupt erst geweckt hat. So fallen bei näherem Zusehen alle die Factoren, aus denen Holsten einen eigenkräftigen, rein psychologischen Uebergang vom verfolgenden Haß zu aufopfernder Liebe entstehen lassen will, als unhaltbar dahin und die visionäre Erklärung gestaltet sich zu dem Postulat, daß Paulus denselben Jesus, den er in seinem fanatischen Eifer ohne Zweifel als Pseudopropheten der Gesetzlosigkeit in die Flammen der Hölle versetzte, inmitten dieses fortbrennenden Eifers zugleich als Gottessohn in die Wolken des Himmels geträumt haben müßte.

Aber nicht nur die wohlbezeugte allgemeine geschichtliche Situation tritt dafür auf, daß der Gegensatz zwischen Jesus und Pau-

lus auf der Frage der *δικαιοσύνη* beruht hat; auch Paulus selbst, der der holsten'schen Auffassung jede Bestätigung versagt, gewährt sie reichlich der unsern. Wenn er seinen vorchristlichen dem Evangelium schnurstracks entgegengesetzten Sinn und Wandel schildert, so ist es mit nichten die fleischliche nationale Messiashoffnung, was er als Brennpunkt seines Dichtens und Trachtens bezeichnet, — nur durch gewaltsame Mißdeutung haben Baur und Holsten derart etwas aus der Stelle 2 Cor. 5, 16 herausgepreßt — a), sondern es ist sein irregeleitetes sittliches Pathos, sein Eifer für's Gesetz und die Satzungen der Väter. *Ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ* — schreibt er Gal. 1, 13—15 — *ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν, καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων*; und ebenso Phil. 3, 5—6: *κατὰ νόμον Φαρισαῖος, κατὰ*

---

a) In den Worten: *εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν*, soll nach Baur und Holsten, (denen darin übrigens auch Neander zustimmt), von der früheren fleischlichen Messiasidee des Apostels die Rede sein. Aber das ist ganz unmöglich: 1) weil *Χριστὸν* mit dem vorhergehenden *οὐδένα* (*οἴδαμεν*) parallel steht, also offenbar die (erschienene) Person, nicht die Idee bezeichnet, was es in Verbindung mit *γινώσκειν* auch an und für sich nicht kann; 2) weil, wie die Wortstellung und das vorangegangene *οἴδαμεν κατά σάρκα* zeigt, nicht von einem *Χριστὸς κατὰ σάρκα* die Rede ist, wie Baur und Holsten zu verbinden lieben, sondern von einem *γινώσκειν κατὰ σάρκα*. Christum *ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα* kann nichts anderes heißen, als ihn äußerlich, von Angesicht u. s. w. gekannt haben, ohne innerliches, gläubiges Verhältniß zu ihm. Die christinischen Judaisten in Corinth, *ἐν προσώπῳ καυχώμενοι καὶ οὐ καρδίᾳ* (5, 12) prahlten damit, daß sie nicht nur die Jünger und Brüder Christi kennten, sondern auch Christum selbst während seines Erdenlebens (als Ungläubige) recht gut gekannt hätten, viel besser als Paulus. Der Apostel antwortet ihnen: so habe er ihn auch gekannt, als Pharisäerschüler in Jerusalem, aber dies Gekannthaben sei für ihn, seitdem er *ἐν Χριστῷ* sei, gar keines mehr, wie denn überhaupt auf Grund des Todes Christi, in den alle nach ihrem äußerlichen, natürlichen Menschen mitbegriffen und mitbestimmt seien, von einem äußerlichen „Kennen" dieses oder jenes Menschen (der älteren Apostel, der Brüder Christi u. s. w.), d. h. von äußerlichen Connexionen im Reiche Gottes, keine Rede sein könne. —

ζῆλον διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος: beide Male ist die Verfolgung der Gemeinde bezeichnet als Consequenz seines Gesetzeseifers, seines Pharisäerthums, seines auf beidem beruhenden Ἰουδαϊσμός. — Und wiederum in seinem nachmaligen eigenthümlichen εὐαγγέλιον ist der Mittelpunkt, um den sich Alles bewegt, nicht die Frage εἰ παθητὸς ὁ Χριστός (Apgsch. 26, 23), nicht die Lehre von Christi Tod und Auferstehung, sogewiß ihm dies die objectiven Grundpfeiler des Christenthums sind; sondern er liegt, — wofür wir uns einfach auf den ganzen Römer- und Galaterbrief berufen dürfen — in der Beantwortung der Frage, wie man gerecht werde vor Gott, ob ἐξ ἔργων νόμου oder διὰ πίστεως Χριστοῦ, und erst von hier aus gehen die paulinischen Lehrgedanken auf die objective Seite des Evangeliums, auf Christi Tod und Auferstehung zurück. Liegt aber, wie dies auch Baur anerkennt (Paulus S. 523) und unseres Wissens überhaupt niemand leugnet, in dieser Heilsordnungsfrage der eigentliche Schwerpunkt des paulinischen Evangeliums, so muß dieselbe auch der Angelpunkt sein, um den sich der Umschwung seines Bewußtseins bewegt hat; denn nur wenn ihm vorher die jüdische Antwort auf jene Frage das Wichtigste im ganzen Judenthum war, konnte ihm die entgegengesetzte christliche Antwort hernach das Wichtigste im ganzen Christenthum werden.

Das aber führt uns auf einen weiteren Punkt, der, indem er unsrer seither geltend gemachten Auffassung abermals eine Bestätigung zuführt, uns zugleich so nahe als möglich an die Schwelle des Wunders, von dem wir reden, heranbringt. Wir meinen die innere Vorbereitung auf das große Erlebniß von Damascus, die sich, dem Paulus selbst unbewußt, mitten unter dem Schnauben und Drohen der Verfolgung in ihm vollzieht. Es ist ja heute eine ziemlich anerkannte Sache, daß die ergreifenden Ausführungen des siebenten Capitels des Römerbriefs im tiefsten Grunde Selbstbekenntnisse sind, eigne innere Erfahrungen, die der Verfasser durchgemacht hat, ehe er sprechen konnte „Ich danke Gott durch Jesum Christum unsern Herrn". Wer hätte auch, ohne diesen inneren Zwiespalt in seiner ganzen Schärfe durchlebt zu haben, denselben so zum Ausdruck zu bringen vermocht; aber ihn so durchlebt haben

kann Paulus ja nur, ehe er in Christo die Lösung, den Sieg, die *δικαιοσύνη* gefunden. Da erfahren wir denn, daß das Gesetz, auch ihm zum Leben gegeben, ihm vielmehr zum Tode geworden war; daß es, anstatt ihn zu der Gerechtigkeit zu führen, der das „Leben", die selige Gemeinschaft Gottes gehört, ihm vielmehr nur das Todesurtheil gesprochen, nur den Mangel dieser Gerechtigkeit zum richtenden Bewußtsein gebracht hatte; daß vor allem an dem eindringendsten aller Verbote, an dem „Laß dich nicht gelüsten" die Macht der innewohnenden Sünde und die Ohnmacht des an ihren Ketten rüttelnden besseren Ich ihm offenbar geworden war. Nun, der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, der unter solchen Erfahrungen seine lautere durch keinen Selbstbetrug zu beschwichtigende Seele brennend und brennender verzehren mußte, — er ist die alleinige und genügende innere Vorbereitung auf die Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm, der „Stachel" (Apgsch. 26, 14), der ihn unwiderstehlich dem verkannten Erlöser entgegentrieb. Das bekennt noch ausdrücklicher und persönlicher als jene andeutenden Geständnisse des Römerbriefs das bündige Wort Gal. 2, 19 *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον ἵνα θεῷ ζήσω*, das Gesetz selbst hat mich durch seine ebenso unerbittlichen als unerfüllbaren Forderungen dahin getrieben mit ihm zu brechen, und erst durch diesen Bruch mit dem Gesetz bin ich zum Leben in Gott, zur wahren *δικαιοσύνη* gelangt. — Aber nun mache man sich klar, welche Vermittelungen dazu gehörten, um dem Pharisäer und Zeloten diesen inneren Gang möglich zu machen. Daß er durchs Gesetz dem Gesetz erst absterben konnte, als er zugleich durch Christum Christo zuzusterben und in ihm ein neues Leben zu finden vermochte, sagt er in der angeführten Galaterstelle selbst, indem er das *νόμῳ ἀπέθανον ἵνα θεῷ ζήσω* näher beschreibend unmittelbar fortfährt: *Χριστῷ συνεσταύρωμαι, ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός*, und wie wäre ein Anderes denkbar? Nicht mit Gottes Gesetz brechen, — nur an sich selbst verzweifeln hätte er können, wenn er nicht *χωρὶς νόμου* die Arme der göttlichen Liebe in Christo offen und die *δικαιοσύνη θεοῦ* in ihm dargeboten gesehen hätte, aber wie hätte er an eine Liebe Gottes und an eine *δικαιοσύνη θεοῦ χωρὶς νόμου* zu glauben vermocht, ohne daß

Gott ihm mit zuvorkommender Wunderhand die Decke Mosis, die dicht und schwer auf seinen Augen lag, hinweggethan und ihm in Christo des Gesetzes Ende zu erkennen gegeben? Wie sollte der gerechtigkeitsdurstige Pharisäer, der dies Gesetz, wie die Väter es ihn gelehrt, nur tiefer als sie es ihn zu lehren vermocht, als unverbrüchliche Gottesordnung in innerster Seele empfand (Röm. 7, 12; 8, 4) und aus allen Kräften zu erfüllen rang —, von sich aus Hülfe suchen oder ahnen bei dem, den er als Widersacher dieses Gesetzes aus tiefster Seele haßte und mit allen Kräften bekriegte: aus sich selbst in Christo eine Gottesoffenbarung, und zwar eine die bisherige Geltung des Gesetzes aufhebende Gottesoffenbarung zu erkennen, daran ward er ja, so sehr ihm unbewußterweise das Gesetz παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν war, eben durch das Gesetz, je entschiedner sich dasselbe seinem Gewissen als Gottesoffenbarung bezeugte, um so unbedingter gehindert. Ja, so lange er sich selbst überlassen war, konnte der Stachel, den er in der Seele trug, den Haß und Verfolgungseifer gegen Christus in dieser Seele nur höher, leidenschaftlicher entflammen. Es lag ganz in der Art des Pharisäerthums als einer wesentlich fanatischen, durch äußeres Thun als solches das Wohlgefallen Gottes suchenden Richtung, den empfundenen inneren Rückstand an Gesetzeserfüllung durch desto größeren, nach Außen gewandten Eifer für die Ehre Gottes ergänzen zu wollen, und wenn das lautere Gemüth des Paulus auch nie zu einem wirklichen Gefühl solcher Ergänzung gekommen sein kann, — den Eindruck macht doch seine eigene Schilderung Galater 1, mit Römer 7 zusammengehalten, daß je unruhvoller sein Gemüth im vergeblichen Ringen nach Gesetzesgerechtigkeit sich erregte, um so leidenschaftlicher auch diese innere Unruhe an den vermeintlichen Feinden Gottes und seines Gesetzes sich ausließ.

Unter solchen Umständen kommt es zu jener ewig einzigen, dennoch in all' ihrer Wunderbarkeit vollkommen durchsichtigen Bekehrung. Durch einen Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, wie er heißer wohl nie durch eines Menschen Seele gegangen, wird der erwählte künftige Apostel der freien Gnade dem Heiland der Mühseligen und Beladenen entgegengetrieben, aber unbewußt: sein bewußtes Denken, Wollen und Handeln bewegt sich gleichzeitig

auf dem geradezu entgegengesetzten Weg, — den Namen Dessen vom Erdboden zu vertilgen, in dessen Namen er allein Heil zu finden vermochte. Darum kann Der, welcher die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden selig preist — nicht als ob Hungern und Dürsten an sich selig wäre, sondern weil Er sie in seiner Gemeinschaft satt machen kann und will —, darum kann Christus ja freilich diesem Paulus helfen vor Tausenden, denn das Innerste desselben ist vor Tausenden auf ihn bereitet, und doch kann er ihm nicht helfen auf rein innerliche Weise, denn dies Innerste ist ihm gleichwohl, bei aller unverstandenen Sehnsucht nach ihm, durch eine starke Thür leidenschaftlicher Verblendung verschlossen; er muß diese Thür sprengen von Außen her, er muß ihm helfen von Außen nach Innen. Ist das Unnatur, ist das Gewaltsamkeit? Nein, es ist nur für einen einzelnen Menschen die Wiederholung desselben Weges, den der Sohn Gottes zum Heil der ganzen Menschheit gegangen ist; denn auch in die Welt ist er nicht gekommen unmittelbar als Geist, ob es gleich das Ziel seiner ganzen Offenbarung ist als neuer Lebensgeist sich der Menschheit innerlich mitzutheilen und ob gleich tausend und tausend Herzen in unbewußter Sehnsucht ihm entgegenschlugen; sondern er ist gekommen und hat kommen müssen als Herr, als sichtbare Erscheinung und geschichtliche Person, und hat als solche erst eine starke, trotzige Zwischenwand, die unerachtet jener Sehnsucht die Welt von Gott schied, durchbrechen müssen, ehe er innerlichen Einzug halten konnte als „der Herr, der der Geist ist“ (2 Cor. 3, 17). Wohl hätte auch für Paulus dies Von Außen nach Innen an und für sich das nämliche sein können, welches es für uns alle ist, nämlich die Vermittelung durch das von Außen her gepredigte und vernommene Evangelium. Nur daß, um ihm das Evangelium so zu predigen, daß er's hätte glauben können, selbst schon ein Paulus erforderlich gewesen wäre, nämlich ein Mensch, der die Neuheit und Wahrheit des Evangeliums im Gegensatz zum Gesetze zuerst erlebend erfaßt gehabt und dasselbe daher so zu predigen vermocht hätte, wie es im Römerbrief gepredigt wird; denn die älteren Apostel, im allmählichen friedlichen Uebergang vom Gesetz zum Evangelium geführt, vermochten auch Anderen den neuen Bund wesentlich nur

von der Seite seines Zusammenhangs mit dem alten her, nicht wie ein Paulus es bedurft hätte, aus dem Gesichtspunkt des Gegensatzes zu lehren. Und wenn nun vollends die ganze eine Hälfte der alten Welt, und zwar die unendlich größere, die Heidenwelt, dem Evangelium gegenüber wesentlich in derselben inneren Lage war wie Paulus, wenn somit die älteren Apostel, um ihren weltumfassenden Beruf auszurichten, einer wesentlichen Ergänzung bedurften, und diese Ergänzung bei den eigenthümlichen Ansprüchen und Bedingungen einer zu gründenden Heidenkirche nur in einer ihnen ebenbürtigen selbständigen Autorität, in einem Heidenapostel bestehen konnte, — welch' anderen Weg hätte die Vorsehung Gottes gehen dürfen, als daß sie den Erstling derer, die im Bruch mit dem Gesetz zum Glauben an das Evangelium kommen sollten, auf völlig unabhängige und ursprüngliche Weise zu diesem Glauben kommen ließ, daß sie ihn nicht durch menschliche Vermittelung, sondern durch individuelle Wiederholung und unmittelbare summarische Darbietung der Offenbarungsthatsache zugleich zum Gläubigen machte und zum Apostel?

Aber kehren wir zu dem individuellen Bedürfniß des Paulus zurück, um uns den inneren Verlauf seiner Bekehrung deutlich zu machen. So wie die Dinge im Gemüth des Apostels nun einmal lagen, war es die Thatsache des Lebens Christi in Herrlichkeit, deren unwidersprechliche Offenbarung allein bei ihm durchschlagen konnte, aber auch vollkommen durchschlagen mußte. Getroffen von dem Blitzstrahl dieser Thatsache stürzt das vermeintlich so feste, in Wahrheit aber innerlich untergrabene Gebäude seines gegenchristlichen Ἰουδαϊσμός in Trümmer zusammen und die unwiderstehliche Gewißheit, daß Jesus der Messias ist, senkt sich als einzig mögliche Grundlage eines neuen Weltgebäudes in die Tiefen seines Gemüths. Wohl ist zunächst natürlich diese neue Grundlage auf schauerliche Weise überschüttet von des alten Gebäudes Trümmern, seine Innenwelt ist vorerst ein dunkles Chaos wie die Schöpfung im Anfang, ehe es Licht ward; aber der Geist Gottes schwebt auch über diesen dunkeln Tiefen, und Gott spricht Es werde Licht, und es wird Licht. So malt er uns selbst 2 Cor. 4, 6 — ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψαι, ὃς ἔλαμ-

ψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν — das Werden der καινὴ κτίσις in ihm während jener drei Tage des Fastens und Betens, in denen die Außenwelt für ihn in Nacht versunken war, indeß der himmlische Lichtglanz, der ihn nach Außen geblendet, in seinem Innern die Finsternisse verzehrte. Wer vermöchte es, die innere Geschichte des Apostels während jener Tage auszusagen: dennoch sind die Grundzüge seines Erlebens einfach und klar. Am Lichtglanz der Offenbarung des Sohnes Gottes wird die eigene Finsterniß ihm erst recht offenbar: nun erst ist sein Ringen nach eigener Gerechtigkeit ihm völlig und unrettbar gescheitert, da er erkennt, wie ihn dasselbe in dem Besten, was er zu thun meinte, nur das Schlimmste zu thun getrieben, und zugleich muß er irre werden an jener ganzen Auffassung des Gesetzes, die ihn, indem er ihr gemäß Gott zu dienen vermeinte, nur wider Gott zu streiten verführt hat. In der Todesnoth dieses völligen Schiffbruchs seines seitherigen Lebens — zu wem könnte er die Hände ausstrecken um Rettung, als zu dem Herrn, den er verfolgt hat, zu dem Heiland, der auch im Züchtigen barmherzig, ihn mit mächtiger Hand ergriffen hat (Phil. 3, 12), nicht um ihn zu richten, nein, um ihn zu retten. Dieser Verklärte und Triumphirende ist ja derselbe, der zuvor die Knechtsgestalt getragen und den Kreuzestod erduldet hat für die Sünder und Feinde; er hat auch für **ihn**, der Sünder und Feinde Größten, aus Liebe sich selbst dahingegeben (Gal. 2, 20), und so muß ja seine Liebe und Gnade alle Furcht und Anklage des Gewissens im Herzen wegzehren, indem sie sich selbst als Licht und Kraft eines neuen Lebens in dasselbe ausgießt. Indem so die Erkenntniß Jesu Christi ihm im Herzen aufgeht, fühlt Paulus sich, wie vorher von der Macht, nun noch einmal von der Gnade des Herrn überwunden, und so wirft er sich an dies Heilandsherz, das auch für ihn am Kreuz gebrochen ist, und gibt Alles, was seither sein Leben gewesen, alle eigne Gerechtigkeit, ja das Gesetz selbst hin in die Liebe und den Liebestod Christi, um mit ihm gekreuzigt und in ihm gestorben hinfort Ihm allein und in Ihm Gotte zu leben. Das ist die — allerdings mit der äußeren Erscheinung gleich wesentliche — **Verinnerlichung** der Offenbarung des Auferstandenen, die er Gal. 1, 16 durch das ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐ-

τοῦ ἐν ἐμοί, 2. Cor. 4, 6 durch das ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν bezeichnet: es vollzieht sich auch an ihm — und in noch gedrungnerer Weise als an den älteren Aposteln — der Zusammenhang des Herrn und des Geistes, der Oster- und der Pfingstthatsache; dasselbe verklärte, vergeistigte Leben des Herrn, das ihm in sichtbarer Erscheinung entgegengetreten, zieht als Geist Jesu Christi, als realer neuer Lebensgeist (πνεῦμα τῆς ζωῆς, πνεῦμα ζωοποιοῦν Röm. 8, 2; 1 Cor. 15, 45) in sein Innerstes ein. Die Apostelgeschichte, wie sie überhaupt durch Hervorhebung jener drei Fast- und Bettage in Damascus für diesen inneren Proceß den äußeren Raum umschreibt, deutet zugleich die Momente weiteren Erlebens an, durch welche derselbe seinen principiell entscheidenden Abschluß empfing: wie am Ende jener dreitägigen Zeit völligen Insichgekehrtseins die zweite, tröstende Botschaft des Herrn kommt, wie unter der Handauflegung des Ananias die Schuppen von den Augen fallen und das Wasser der Taufe alles Vergangene in den Tod Jesu Christi begräbt, da ist der neue Mensch zur Welt geboren, der da sprechen kann „Ich lebe, doch nun nicht mehr ich, sondern Christus lebet in mir".

Und hiemit — aber auch erst hiemit ist nun die Frage nach der δικαιοσύνη παρὰ θεῷ für Paulus gelöst. Wir haben, um unser Ergebniß allseitig klar- und festzustellen, auf diesen Punkt noch besonders zu achten. War, wie wir nachgewiesen haben, die Frage nach der Gerechtigkeit vor Gott das Gestirn, unter dem das Verhältniß des Paulus zu Jesus vor wie nach seiner Bekehrung stand, so liegt auf der Hand, daß sie das nicht war als eine Schulfrage, sondern als eine Lebensfrage, und daß nicht ein theoretischer, theologischer Fund, wie er bei Holsten die Bekehrung des Apostels entscheidet, sondern daß lediglich eine entscheidende sittliche Erfahrung, ein innerster Lebensgewinn ihn bestimmen konnte, diese Lebensfrage, welche ihm unter dem Gesetz ungelöst geblieben war, als in Christo gelöst zu erkennen. Worin dieser Lebensgewinn, diese entscheidende innere Erfahrung bestand, sagt uns eben dies „Ich lebe, doch nun nicht mehr ich, sondern Christus lebet in mir" oder jenes andere „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur", — in dem Finden und Gewinnen eines neuen göttlichen

Lebens in Christo, in des auferstandenen, verklärten Heilandes Lebensgemeinschaft. In dieser Lebensgemeinschaft, die er unzähligemal durch sein „ἐν Χριστῷ" als das entscheidende Moment des Christseins betont und die, wie sogleich Gal. 2, 20 im weiteren Verlauf zeigt, nichts andres als die objective Bezeichnung desselben Verhältnisses ist, das von der subjectiven Seite angesehen πίστις heißt, hat Paulus nun die Gerechtigkeit, die er vorher vergeblich gesucht, nicht als eine selbsterrungene, sondern von Gott aus freier Gnade geschenkte, aber auch wirklich geschenkte (Röm. 5, 17), und nur in ihr als einem realen, wiewohl noch nicht totalen, sondern vorerst nur principiellen θεῷ ζῆν (Gal. 2, 19), nimmermehr aber in einer rein äußerlichen Imputation konnte sein wahrhaftiger Hunger nach Gerechtigkeit Ersättigung finden. Das ist ja auch der leider freilich keineswegs vollerkannte, aber dem unbefangenen Leser der paulinischen Briefe unverkennbare Sinn seiner Rechtfertigungslehre: nicht der Glaube an einen lediglich außer uns befindlichen Heiland, sondern allein der Glaube, welcher mit Christus eine wirkliche Gemeinschaft bildet, macht vor Gott gerecht. „Wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein", hat also auch keinen Theil an ihm (Röm. 8, 9); nur ἐν αὐτῷ, in seiner Gemeinschaft sind wir δικαιοσύνη θεοῦ (2 Cor. 5, 21; Gal. 2, 17; Phil. 3, 9); Rechtfertigung und Heiligung ruht überall auf dem gleichen Grunde der Lebensgemeinschaft Christi, des „In-Christo-Seins", — jene das selige Ausruhen des Bewußtseins in der Thatsache dieser Gemeinschaft, diese der davon unzertrennliche Sporn des Willens diese Gemeinschaft immer völliger durchzubilden; die „Zurechnung" aber (Röm. 4, 5) bezieht sich lediglich darauf, daß ja die eingegangene Lebensgemeinschaft als Glaube nur erst eine principielle und noch nicht völlige ist, die göttliche Gnade aber den Gläubigen gleichwohl so annimmt, als wäre dieselbe schon völlig geworden, auf die verbürgende Vollkommenheit dessen hin, der das in den Seinen angefangene gute Werk bis zum Tag des Gerichts auch vollführen wird. Ist dies aber der Sinn der Rechtfertigungslehre des Apostels, so war es offenbar auch der Inhalt der Rechtfertigungsthatsache, wie er sie prototypisch erlebt hat, und hat sich Paulus im Besitz der ersehnten δικαιοσύνη gefunden und

empfunden allein ἐν Χριστῷ (Gal. 2, 17), allein kraft des „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir", so konnte es auch kein Abgeschiedner, blos in die Wolken Geträumter sein, sondern nur ein wahrhaftig Auferstandner, wahrhaftig Erschienener, dem er diese δικαίωσις ζωῆς (Röm. 5, 18) verdankte, denn Leben geht nur aus von einem Lebendigen.

Es wäre darum auch vergebliche Mühe, wenn der Standpunkt der reinen Immanenz etwa das Motiv des Hungers und Durstes nach Gerechtigkeit als Schlüssel zu dem Geheimniß der Bekehrung des Paulus anerkennen wollte, dabei aber mit der dem Apostel aufgegangenen Idee der Versöhnung und Rechtfertigung, anstatt des realen Erlebnisses derselben, auszukommen gedächte. Einen Anlauf dazu hat neulich der Herausgeber der „Zeitstimmen" in seinem „Lebensbild des Apostels Paulus" a) genommen, indem er die holsten'sche Erklärung zuerst ohne jede Kritik sich angeeignet, hinterher aber durch Hinweisung auf den Hunger und Durst des Paulus nach Gerechtigkeit zu verstärken gemeint hat. Aber würde dieser Gedanke, der hier als bloßer Einfall auftritt, auch mit allem dem Scharfsinn durchgeführt, den Holsten auf seinen Erklärungsversuch verwandt hat, er käme doch nimmermehr hinüber über den breiten Graben des ungeheuren Unterschiedes, der hinsichtlich der erlösenden Wirkungskraft zwischen der bloßen Idee und der lebendigen Thatsache besteht. Wir haben oben von diesem Unterschiede als einem erfahrungsmäßigen bereits Act genommen; hier werden wir auf den Grund dieser Erfahrung geführt. Dieser Grund liegt darin, daß die Sünde, von der erlöst werden soll, keine Idee, sondern eine Thatsache ist, die als solche keiner höheren Idee, sondern nur einer mächtigeren Thatsache weicht; daß der natürliche Mensch einen realen Mangel, eine reale Krankheit in sich trägt, die nur durch ein reales Heilmittel gehoben werden kann, durch einen realen Lebenszufluß aus Gott, durch die Lebensmittheilung Dessen, der durch seinen Tod der schlechthinige Sieger über die Sünde und durch seine Auferstehung und Himmelfahrt der überallhin mittheilbare Geist eines neuen Lebens geworden ist. Wäre die Mensch-

a) H. Lang, Religiöse Charaktere. Bd. I.

heit im Uebergange vom alten zum neuen Testament nur fortgeschritten vom Gesetz zur Idee, vom Sollen zum Wissen und nicht zum Haben und Leben, — dieser geistige Fortschritt wäre der riesigste sittliche Rückschritt, den die Welt hätte machen können. Denn während das Gesetz sie eingeführt hätte in die Erkenntniß eines verzweiflungsvollen Zwiespaltes mit dem heiligen Gott, eines aus eigner Kraft unausfüllbaren Abstandes zwischen ihrem Sollen und ihrem Sein, ließe nun die Offenbarung der Idee diesen furchtbaren sittlichen Ernst einfach zerrinnen wie einen bösen Traum, zerrinnen im Morgenlichte der Entdeckung, daß wir uns nur mit Gott eins zu denken haben um mit ihm eins zu sein. Aber mag die moderne Philosophie in ihrem Entwicklungsgang von Kant zu Hegel einen solchen „Fortschritt" gemacht haben; — wer einen rechtschaffenen Hunger und Durst nach Gerechtigkeit hat, der findet sich nicht ersättigt durch eine luftige Idee, auch wenn dieselbe als gemaltes Lebensbrod aufgetischt würde, auch wenn dieselbe für den niederen Standpunkt der Vorstellung sich zu dem Scheinleib einer doch nur symbolisch gemeinten Thatsächlichkeit bequemte. Am allerwenigsten von allen Sterblichen ist aber Paulus eines solchen Selbstbetruges fähig gewesen. Die Idee der Versöhnung hatte er am Ende auch schon in den Opfern des alten Bundes, aber eben weil die alttestamentliche Versöhnung bloße Idee war, konnte sie ihm nichts helfen in den realen Todesnöthen des inwendigen Menschen, wie er sie Römer 7 durchgestanden zu haben bekennt. Was er bedurfte, war eine δύναμις θεοῦ, ein πνεῦμα ζωοποιοῦν, eine δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης, und die hat er nach seinem in Lob und Dank unerschöpflichen Zeugniß von dem Tage an, da es „Gott gefiel seinen Sohn in ihm zu offenbaren" in Christo Jesu gefunden. Dieser Fund, der ihm die realsten sittlichen Früchte gebracht, die entscheidendsten sittlichen Proben bestanden hat, diese Erfahrung, die ihm hinübergeholfen hat von dem „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen" zu jenem „Ich weiß, daß weder Leben noch Tod mich scheiden kann von der Liebe Gottes die in Christo Jesu ist", — sie bestünde doch nur in einer Verwechslung von Objectivem und Subjectivem, wäre doch nichts Andres als eine große Illusion? Es ist eine Lästerung des Gewissesten, was es im inwendigen Menschen gibt, des Gewissens, die Sättigung, die der

Gerechtigkeitshunger des Paulus in der Lebensgemeinschaft Christi gefunden hat, auf Illusion zurückzuführen; denn wenn irgendwo Illusion unmöglich wird, so wird sie's in Dingen des erwachten und erschrockenen Gewissens, und wenn je ein Gewissen gründlich erwacht und zu Tode erschrocken war, so war's das des Paulus.

Und was hat denn die „Kritik" für einen letzten, tiefsten Grund, selbst um den Preis der Zuverlässigkeit des Gewissens eine Thatsache, die auf den festesten Pfeilern ruht, auf denen überhaupt eine Thatsache ruhen kann, gewaltsam in eine Illusion zu verwandeln? Was Baur angeht, so faßt sich der letzte Grund seines Verfahrens in den freilich, wie wir oben bemerkten, später einigermaßen zurückgenommenen Satz, den er im „Paulus" (S. 74) aufstellt: „ist irgendwo die Annahme eines Wunders verwerflich, so ist sie es gewiß auf dem psychologischen Gebiet und in solchen Fällen, in welchen das Wunder nur als ein gewaltsamer Eingriff in die naturgemäße Entwicklung des inneren geistigen Lebens eines Individuums anzusehen wäre". Wir sind ganz einverstanden damit, daß in solchen Fällen die Annahme eines Wunders verwerflich ist. Aber was ist „naturgemäße Entwicklung" des Individuums? Doch wohl eine Entwicklung, die seiner gottverwandten Natur unverbrüchlich gemäß, also ein reines, ungehemmtes und ungetrübtes Zunehmen wie an Alter, so an Weisheit und Gnade ist! Allein eine solche „naturgemäße Entwicklung" hat die Welt nur einmal gesehen und gerade diesem ewig einzigen Exempel gegenüber tritt recht ins Licht, was ohnedies einem jeden von uns sein Gewissen bezeugt, daß unser aller „natürliche" Entwicklung keine unserer wahren Natur gemäße, vielmehr eine abnorme, krankhafte, ungöttliche ist. Soll denn nun das Eingreifen des himmlischen Arztes in diese krankhafte und zum Tode führende Entwicklung, soll das Mittheilen heilsamer Lebenskräfte, durch welche die Todeskrankheit zur Genesung umgewandt wird, ein „gewaltsames" heißen? Es wäre ein gewaltsames, auch unter solchen Umständen, wenn es sich um eine der gottverliehenen vernünftig-sittlichen Natur des Menschen widerstreitende gratia irresistibilis handelte, wie sie von Einigen in das σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν hineingedeutet worden ist; daß nach unsrer Darlegung der inneren Vorbe-

reitung des Apostels von einer solchen unwiderstehlichen Gnade nicht die Rede ist, bedarf keines Nachweises. Ganz im Sinne dieser unserer Darlegung hat schon Neander gegen Baur darauf hingewiesen, daß auch von unsrer Seite „keineswegs eine magische Einwirkung auf Paulus, vielmehr ein Anschließungspunkt in seinem Inneren vorausgesetzt werde, ohne welchen keine äußere Offenbarung und Anschauung bei ihm zu einer inneren hätte werden können" (Apostol. Zeitalter S. 155). Wenn Baur hierauf geantwortet hat: „setzt man einmal auch nur einen inneren Anknüpfungspunkt voraus, — ist nicht in einem solchen sogleich das Princip gesetzt, aus welchem sich die ganze Veränderung naturgemäß entwickeln kann" — (Paulus S. 74.), so darf gefragt werden, ob denn aus einem energischen Hunger und Durst das Brod, das ihn sättigt und der Trank, der ihn stillt sich „naturgemäß" von selber entwickelt? Im Gebiete des natürlichen Lebens bekanntlich nicht, aber im Gebiete des geistlichen doch wohl auch nicht, so lange nicht der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, den wir als Anschließungspunkt des Bekehrungswunders bei Paulus nachgewiesen haben, als eine bloße Einbildung sich auflöst in die Entdeckung, daß die Seele das, wonach sie so schmerzlich verlangt, bereits in sich selbst trägt. — Noch entschiedner als Baur hat Holsten die Unnatur des psychologischen Wunders als letzten Rechtfertigungsgrund seiner Kritik aufgestellt: „für die Selbstgewißheit des modernen Bewußtseins, sagt er uns a. a. O. S. 225, ist ein Eingriff einer transscendenten Macht in das individuelle Geistesleben ein Widerspruch mit dem Wesen desselben". Wenn mit der „Selbstgewißheit" des modernen Bewußtseins überhaupt zu streiten ist, so möchten wir fragen: warum denn? Ist denn die menschliche Persönlichkeit angelegt auf eine lediglich aus ihr selbst quellende Entwicklung? Oder ist's die Welt allein, die das Recht hätte ihr Nahrung zuzuführen, — der Mensch wäre die einzige Pflanze, die ihre Ernährung allein aus dunkler Erde zöge und des himmlischen Lichtes nicht bedürfte, das von Oben in sie hineinfällt? Jeder Lehrer, Freund, Vater auf Erden vermöchte etwas von seinem Geiste, aus seinem Herzen in ein empfänglich aufgethanes Innere auszugießen und überzupflanzen, — nur der Vater der Geister, der die Menschenkinder

„zu Ihm", zur Gemeinschaft seines ewigen Lebens geschaffen hat, der beginge, wenn er dergleichen je versuchte, einen „Eingriff" in die Selbstherrlichkeit seines Geschöpfs, einen „Widerspruch" mit dem „Wesen" des ihm ebenbildlichen Geistes? In der That, wir verstehen das nicht; es müßte denn sein, daß es für die „Selbstgewißheit des modernen Bewußtseins" überhaupt keinen solchen Vater der Geister gäbe, daß der ganze dem Menschenherzen innewohnende Kindeszug nach einem Vater im Himmel, den wir Religion nennen, auch nur auf einer Illusion, auf einer Verwechslung von Subjectivem und Objectivem beruhte und in Wirklichkeit laut Feuerbach das Kind selbst der Vater wäre, nach dem sein Herz fragt. —

Die Widerlegung des holstenschen Erklärungsversuches hat uns zugleich zur positiven Lösung unsres Problems geführt, zu dem Nachweis, daß gerade die psychologische Erklärung hier das Wunder nicht nur verträgt, sondern fordert. Dieser Gang unsrer Betrachtung hat denn auch bereits einem Mittelweg präjudicirt, der zwischen der „kritischen" Erklärung und der unsrigen anfangs sich aufzuthun schien, dem Mittelweg, die Christophanie bei Damascus allerdings als Vision zu nehmen, aber nicht als rein subjectives Product des paulinischen Geistes, sondern als Offenbarungsvision im obenbezeichneten Sinne. Eine solche Fassung der visionären Erklärung, zu der auch Baur in seinen mehrerwähnten letzten Aeußerungen zu neigen scheint, wäre ja an sich eine durchaus christlichgläubige, und für die Zaghaftigkeit, die heutzutage im Geltendmachen des Wunderbaren auch auf positiver Seite vielfach waltet, besäße sie eine besondere Anziehungskraft. Indeß liegt auf der Hand, wie auch sie von einer Reihe gewichtiger Einwände mitbetroffen wird, die wir gegen die kritische Ansicht geltend gemacht haben; daß sie sich im Widerspruch befände mit der Darstellung der Apostelgeschichte, mit der Ebenbürtigkeit des paulinischen Apostolats, mit der Beweiskraft, welche Paulus jener Erscheinung für die Auferstehung Christi beimißt, bedarf keines erneuten Nachweises. Aber es lohnt sich, als Probe auf die Richtigkeit unsrer ganzen Betrachtung, schließlich noch einen und den anderen Gesichtspunkt zu beachten, der jener vermittelnden Ansicht insonderheit entgegen ist. Einmal nämlich würde durch diese vermittelnde Erklärung mitnichten,

wie man etwa meint, das Wunder der Christophanie gemildert, sondern im Gegentheil mit einem Zuge des Unnatürlichen und Gewaltsamen behaftet. Es gölte wider die Möglichkeit einer Offenbarungsvision insonderheit dasselbe, was wir oben wider die Möglichkeit einer unmittelbar geistigen, ausschließlich innerlichen Offenbarung Christi an Paulus überhaupt bemerkt haben. Der Weg der Offenbarung durch Vision, d. h. durch innere, bis zur visionären Anschauung sich steigernde Erregung des Menschengeistes von Seiten des Geistes Gottes, setzt einen bereits vorhandenen wechselseitigen Verkehr zwischen beiden, eine lebendige Gottesgemeinschaft des Herzens voraus, und ein solches Verhältniß fehlt noch ganz und gar bei dem Zeloten Paulus, der bei allem seinem fleischlichen Eifern für die Ehre Gottes den wahren Gott noch gar nicht wahrhaft erkannt hat (1 Joh. 4, 8). Erst seit seiner Bekehrung und erst kraft derselben steht über der Innenwelt des Apostels der Himmel offen, daß Engel Gottes hinauf- und herniedersteigen können, und darum lesen wir von da an in seinem Leben von wiederholten ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις, in denen der nun eröffnete Verkehr mit dem lebendigen Gott und der übernatürlichen Welt seine Mysterien feiert, während vor seiner Bekehrung und behufs derselben ein solches Erleben in der That ein „gewaltsamer Eingriff" in sein Innenleben und dessen „natürliche" Entwicklung gewesen wäre. — Dann aber — und das ist das Andre, was wir noch hervorheben wollten — würde eine rein innerliche Vergewisserung von der Messianität Jesu und den von ihm erworbenen Heilsgütern nach unverbrüchlichen psychologischen Gesetzen eine Einseitigkeit der ganzen christlichen Weltanschauung des Paulus zur Folge gehabt haben, die ihn unfähig gemacht haben würde, ein Mitbegründer der christlichen Kirche zu werden. Wäre Paulus nämlich weder wie die älteren Apostel durch die thatsächliche, geschichtlich objective Offenbarung des Sohnes Gottes, noch wie die übrigen Christen durch das apostolische Zeugniß von dieser Offenbarung, durch das „äußere Wort" zum Glauben geführt worden, sondern lediglich durch „inneres Wort", durch innerliche gottgewirkte Vorhaltung des Christus bildes, so würde sein in der Geburtsstunde seines Glaubens mitgeborenes Lehrsystem unvermeidlich und entschiedener als irgend ein andres, das

die Kirchengeschichte kennt, ein System einseitigen Mysticismus geworden sein. Das Geschichtliche, äußerlich Thatsächliche in der Heilsstiftung hätte sich ihm unvermeidlich dem Mystischen, innerlich Thatsächlichen untergeordnet; der Christus für uns, der Sohn Gottes, wäre ihm verblaßt vor dem Christus in uns, dem heiligen Geiste, und die Kreuzigung und Auferstehung des Erlösers wären ihm zu bloßen Symbolen der unmittelbar-innerlichen Gotteswirkung geworden, durch welche der heilige Geist vom Himmel herab in uns das alte Leben ertödte und das neue erwecke. Daß sich das Lehrsystem des Paulus nicht „naturgemäß" dahin gestalte, — das allein schon reicht zur Beantwortung der Frage aus, warum die Vorsehung Gottes nicht das Mittel der Vision zu seiner Berufung gewählt hat, und von diesem Gesichtspunkt aus angesehen wird selbst ein so nebensächlicher Umstand wie seine dreitägige Erblindung bedeutsam, — sie ist ein sinnliches Wahrzeichen für den im dreitägigen inneren Kampfe werdenden Apostel, daß nicht ein bloßes „Gesicht", sondern eine reale, sinnenfällige Erscheinung des Herrn ihm geworden. Erwägt man aber, daß das historische Verhältniß des Apostels zu Christus an jenem einzigen Moment von Damascus hing, während das rein innerliche, durch den Geist vermittelte von da an ein langes, reiches Leben ausfüllte, und daß dennoch bei aller natürlichen Anlage und Neigung zur Mystik sein Lehrsystem von aller mystischen Einseitigkeit frei geblieben ist, dennoch der historische Christus, sein Kreuzestod und seine Auferstehung ihm so hoch und so fest steht, daß er „nichts wissen will als den gekreuzigten Christus", und Predigt und Glauben eitel nennt, wäre Christus nicht auferstanden, — welch ein Rückschluß auf jenen einen Moment drängt aus dieser Betrachtung sich auf? Liegt in derselben nicht noch einmal ein letzter und fast der stärkste Beweis dafür, daß Christus in unwidersprechlichster objectiver Realität und gerade durch dieselbe als solche in das Leben des Apostels eingegriffen und in demselben für Zeit und Ewigkeit durchgegriffen haben muß? —

Wir sind am Ende unserer Erörterung. Wenn dieselbe hie und da lebhafter geworden ist, als eine rein wissenschaftliche Untersuchung sonst geführt zu werden pflegt, so wolle man das dem

Gefühl zu Gute halten, daß in dem Streite der gläubigen und der „kritischen" Theologie noch ganz andere Interessen, als rein wissenschaftliche, mit in Frage sind, die höchsten Interessen des Christenthums und der Menschheit. Ob dieser apologetische Versuch geleistet habe, was er sich vorgesetzt, werden Andere entscheiden; wäre es ihm aber im Wesentlichen gelungen, so wäre der wissenschaftliche Beweis von Neuem geführt, daß die Realität der übernatürlichen Welt, die Realität der Herablassung Gottes in Christo, die Realität der Einkehr göttlicher Gnade und göttlichen Lebens in das gottsuchende Menschenherz, — mit einem Wort daß der Fels der christlichen Weltanschauung gegen die Wellen des modernen Bewußtseins noch feststeht. —

2.

Die
Verfassung der griechisch-orthodoxen Kirche in der Türkei.

Ein Beitrag zu der neueren Kirchengeschichte des Orients.

Von

C. N. Pischon,

bisher preußischem Gesandtschaftsprediger zu Konstantinopel.

(Schluß.)

Wir haben gesehen, wie das regenerirte Griechenland die Fessel der Hierarchie von Byzanz zu brechen verstanden hat. Aber nicht bloß in Griechenland, auch in dem Hauptsitze der morgenländischen Kirche, in Konstantinopel selbst, trat die politische Reformpartei sowohl unter Türken als Griechen allmählich in einen deutlicheren und bewußteren Gegensatz gegen das herrschende System der griechischen Kirchenverwaltung. Seit der Bewältigung und Auflösung der Janitscharenmacht (1826) hatte im osmanischen Reich eine neue Aera begonnen, welche die allmähliche Einführung europäischer

Ordnungen und Rechtsverhältnisse in die Verwaltung der verschiedenen Regierungssphären mit Nachdruck und Consequenz erstrebte. Die von Mahmud II. selbst mit der ganzen Energie seines starren Charakters betriebene Reorganisation des türkischen Heeres nach europäischen, nämlich theils französischen, theils preußischen Mustern; die Einführung eines zwar heutzutage vexatorischen, in den ersten Dezennien seines Bestehens aber höchst nützlich erwiesenen Quarantänewesens und einer dem damals auf dem europäischen Continent geübten Systeme an Kleinigkeitskrämerei nichts nachgebenden Paßkontrolle — leitete weitere Reform-Maßregeln ein, welche in allen Zweigen der Verwaltung Gleichstellung der Rechte der verschiedenen Nationalitäten und Confessionen und persönliche Sicherheit für den Einzelnen herzustellen bezweckten. Sultan Mahmud war allerdings, so sehr er europäisches Wesen in den genannten Beziehungen beförderte, europäische Sitten, Trachten und Erziehungsgrundsätze bei seinen Türken einzuführen suchte und geflissentlich die vom Koran gesetzten Schranken, wo sie ihn genirten, brach, dennoch sehr weit davon entfernt, seine Reform-Ideen auch auf eine Verbesserung der Zustände der christlichen Kirche in seinem Reich auszudehnen. Er haßte im Grunde seiner Seele die Gjaurs und soll es im Jahre 1821, als er den Patriarchen Gregor XX. mit vielen andern Bischöfen an den Pforten des Phanars aufhängen ließ, ernstlich bedauert haben, das Anerbieten des damaligen armenischen Patriarchen aus Rücksicht für die europäischen Mächte nicht annehmen zu können, welcher unter der Bedingung die Ruhe der christlichen Bevölkerung Konstantinopels zu garantiren versprach, wenn der Sultan den Armeniern der Hauptstadt erlauben wollte, sämmtliche griechische Kirchen in ihr zu zerstören. Solch' fanatischer Sektenhaß, mit dem die Christen sich untereinander verfolgten, war ja ihrem türkischen Oberherrn leider nichts Unerhörtes und Mahmud war eher bemüht, ihn zu nähren als ihn zu ersticken. So bewilligte er im Jahre 1828 den Altarmeniern die plötzliche und gewaltsame Austreibung der römisch-katholischen Armenier aus Konstantinopel, die, zum großen Theil aus Caesarea in Cappadocien stammend, zur Winterszeit genöthigt wurden, unter Zurücklassung vieler Habseligkeiten die beschwerliche

Heimreise anzutreten. Jedoch gerade diese Grausamkeit wurde schon zu Mahmud's Zeit die Veranlassung zur Begründung der ersten durch die Pforte anerkannten Kirchenbildung unter den Rajah's, bei welcher eine Trennung kirchlicher und bürgerlicher Gewalt zu Grunde gelegt wurde. Wir meinen die in den Jahren 1830—1833 hauptsächlich durch den Einfluß des französischen Gesandten Guilleminot betriebene Stiftung des armeno-katholischen Millets, in welchem ein Geistlicher mit dem Titel eines Patriarchen die Kirchenleitung erhielt, ein Laie aber, dem ein Rath von zwölf weltlichen Notabeln zur Seite gestellt wurde, mit dem Titel Vekhil (Superintendent, Inspektor) an die Spitze des weltlichen Regiments gestellt wurde. Dies hatte, gleichfalls noch unter Sultan Mahmud, die weitere Folge, daß die nicht-armenischen Katholiken, welche sich größtentheils weigerten, diesem neu-kreirten Vekhil zu gehorchen, unter dem Namen Latin rajassi noch eine besondere Civil-Verwaltung erhielten, deren Chef, gleichfalls Vekhil genannt, auch in Konstantinopel seinen Sitz nehmen durfte. Diese Einrichtungen, welche durch die Vertreter Louis Philipp's bei der Pforte durchgesetzt wurden, enthielten Ideen, die den Grundgedanken des modernen europäischen Rechtsstaats entnommen waren. Mahmud sanktionirte sie, wahrscheinlich ohne einen klaren Begriff hiervon zu haben, hauptsächlich um Frankreich in einer Sache, die er nicht für bedeutend hielt, (betraf sie doch nur einen Bruchtheil der ihm unterworfenen Rajah) den Willen zu thun. Gleichzeitig verbot er aber auch durch verschiedene Erlasse sowohl den römischen als den im letzten Jahrzehnt seiner Regierung ihre Thätigkeit in der Levante beginnenden protestantischen Missionären jede Art von Propaganda in seinen Ländern und gewährte der griechischen Hierarchie alle Unterstützung, als sie sich gegen die Uebersetzung und Verbreitung der Bibel in den Landessprachen erklärte und alle Griechen, die mit den Missionären in Beziehung treten würden, excommunizirte a).

---

a) Vgl. Rheinwald, acta hist. eccl. XIX sec. 1837 pag. 881—920, wo der Firman für die Armeno-Katholiken in extenso mitgetheilt ist. — Wenger, Beiträge zur Kenntniß rc. der griechischen Kirche, Berlin 1839.

Erst mit dem im Jahre 1839 erfolgenden Tode des Sultans Mahmud und der Thronbesteigung des sechszehnjährigen Abdul Medschid wurde der Einfluß der europäischen Reformpartei am türkischen Hofe ein stetiger. Nach der Niederlage von Nisibis, dem Verrathe des Kapudan-Pascha, gegenüber dem drohenden Auftreten Mehemed Ali's war kein anderer Rath zur Rettung des Reiches zu finden, als sich den europäischen Mächten als Rettern und Erhaltern in die Arme zu werfen. Da Thiers' verkehrte Politik Louis Philipp damals vermocht hatte, sich auf Aegyptens Seite zu stellen, bekämpften sich am türkischen Hofe nur der russische und englische Einfluß. Aber der erstere mußte bald dem letzteren weichen, der durch die ausgezeichnete Persönlichkeit und langjährige staatsmännische Erfahrung Sir Stratford Cannings für eine Reihe von Jahren das entschiedene Uebergewicht erhielt. Eine Anzahl in Europa erzogener Sprößlinge vornehmer türkischer Familien, vor Allem Reschid Pascha, Fuad, Ali — Persönlichkeiten, die in den letzten beiden Jahrzehnten fast ausschließlich die einflußreichsten Aemter des türkischen Gouvernements entweder selbst bekleidet oder besetzt haben, schlossen sich den Grundsätzen an, nach welchen die englische und vorherrschend auch die französische Diplomatie die Regeneration des Orients zu betreiben unternahm. Dazu hielt Sir Stratford Canning vor Allem die Amalgamirung der verschiedenen die Türkei bewohnenden Racen für das erste Erforderniß a). Ob das Osmanenthum diese Aufgabe zu lösen im Stande sei, diese Frage ist wohl Sir Stratford Canning selbst problematisch erschienen. Aber daß die Aufgabe gelöst werden müsse, auch wenn die Lösung derselben die Austreibung der Türken aus Europa oder doch ihre Unterordnung unter eine kulturfähigere Race nöthig machen sollte, steht bei allen Staatsmännern fest, welche den Fortschritt der Civilisation im Morgenlande befördern wollen. Dieser

Anhang. — Ubicini, Lettres sur la Turquie. Paris 1854. Tom. II. pag. 321 sqq.

a) Vgl. hierzu F. Eichmann, die Reformen des osmanischen Reichs. Anhang Nr. IV. Rede Lord Stratford de Redcliffe's vom 16. Januar 1856. Berlin 1858.

angestrebten Racen-Amalgamirung steht nun nichts feindlicher im Wege als die politische Selbständigkeit der verschiedenen hierarchischen Kirchensysteme. Darum muß den orientalischen Kirchenfürsten die bürgerliche Jurisdiction möglichst entzogen, die politische Administration der verschiedenen Nationalitäten (Millets) von der kirchlichen gefordert und durch Centralisirung der einzelnen, national-verschiedenen Zweige der bürgerlichen Verwaltung die Herstellung einer faktischen Rechtsgleichheit für alle Unterthanen der Pforte allmählich in's Werk gesetzt werden. Da der Clerus seine absolute Gewalt mißbraucht hat, so muß er unter die Controlle der Staatsgewalt einerseits, andrerseits aber unter die der sowohl aus Laien als Geistlichen zu reconstruirenden geistlichen Synoden oder Rathsversammlungen gestellt werden und überhaupt dem Laienelement ein wachsender Einfluß auf die Besetzung und Verwaltung der kirchlichen Aemter gesichert werden.

Es ist nicht unsere Aufgabe zu untersuchen, inwieweit die Aufstellung und Unterstützung dieser Prinzipien auf englischer Seite von der in Englands kommerziellem Interesse liegenden Erhaltung der türkischen Reichseinheit eingegeben oder auf französischer Seite durch die Absicht beeinflußt sei, die griechische Hierarchie zu entthronen, um der französisch-katholischen Propaganda desto freieren Spielraum zu bereiten: wir haben nur das Auftreten dieser Theorieen und ihre Einwirkung auf die Aenderung der Verfassung hauptsächlich der griechischen Kirche in der Türkei näher zu beleuchten.

Schon der unmittelbar nach Abdul Medschid's Thronbesteigung proklamirte Hattischerif von Gülhane, der am 2. November 1839 in Anwesenheit der Gesandten der christlichen Mächte den sämmtlichen Großen des Reichs und den Häuptern der vier Rajah-Millets (nämlich dem griechischen, dem armenischen, dem katholisch-armenischen Patriarchen und dem Chacham-Baschi der Israeliten) durch den damaligen Großvesir Reschid Pascha feierlich vorgelesen wurde, bekannte die Nothwendigkeit der Reform. „Die innere Macht und das Glück des Reichs, heißt es in diesem Erlaß, haben sich in Schwäche und Verarmung verwandelt. Durch neue Institutionen, die namentlich den Unterthanen des Reichs Sicherheit des Lebens, der Ehre, des Vermögens gewähren sollen, muß versucht

werden, eine bessere Verwaltung einzurichten. Die kaiserlichen Bewilligungen erstrecken sich auf alle unsere Unterthanen, welcher Religion oder Sekte sie auch angehören mögen; sie sollen sich derselben ohne Ausnahme erfreuen a). Demgemäß wurde zur Berathung organischer Gesetze zur Sicherung des Lebens, der Ehre, des Vermögens der türkischen Unterthanen, zur Einführung eines besseren Steuerwesens u. s. w. ein Reichsrath unter dem Namen Tanzimat gebildet, in dem auch Repräsentanten der vier Rajah-Millets Sitz und Stimme hatten. Aber damit war um so weniger erreicht, als die Mitglieder des Tanzimat selbst nur theilweis den liberalen Ideen zugänglich waren. Das Bestehen dieser Behörde hinderte z. B. im Jahre 1843 nicht, daß ein zum Islam übergetretener, hernach aber rückfällig gewordener Armenier Namens Ovaghian nach alttürkischem Gesetz hingerichtet wurde. Doch gelang es bei dieser Gelegenheit den Gesandten Englands, Frankreichs, Preußens und Rußlands von dem Sultan die schriftliche Zusicherung zu erwirken, „daß Niemand in seinen Staaten um religiöser Meinungen willen verfolgt werden solle". Als trotzdem in den Jahren 1844 und 1845 unter russischer Aegide ein Sturm von Unterdrückung und Verfolgung gegen die protestantisch gesinnten Glieder der armenischen Kirche losbrach, setzte Lord Cowley, in Sir Stratfords Fußtapfen tretend, die Verleihung des Religionspatents vom 10. März 1846 bei der Pforte durch, durch welches den protestantisch-armenischen Gemeinden zugestanden wurde, eine eigene kirchliche und bürgerliche Gemeinschaft zu bilden und, wie die Armeno-Katholiken, ihren eigenen Vekhil bei der Pforte zu haben b).

---

a) Siehe Christophilos Alethes, die Lage der Christen in der Türkei. 2. u. 5. Brief, sowie den Anhang. Berlin 1854.

b) Vgl. über die Geschichte der armenischen Kirche überhaupt und besonders über die Reformbestrebungen unter den Armeniern meine Abhandlung: „Die Entwicklung der armenischen Kirche vom Evangelio zum Evangelio", in den Jahrgängen 1854 bis 1856 der „Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben", besonders Jahrg. 1856, Nr. 40—42.

Den entschiedensten Widerstand fanden diese Maßregeln theils öffentlich, theils im Geheimen in dem griechischen und armenischen Patriarchat, die in der Anerkennung neuer Religionsgemeinschaften und der Proklamation des Prinzips der Religionsfreiheit eine große Gefährdung ihrer Autorität und ihres Einflusses erkannten. Auch muß man zugeben, daß sowohl die protestantischen als die katholischen Missionen zum Theil sehr aggressiv zu Werke gingen. Die griechischen und armenischen Laien liehen aber den Stimmen der Missionare um so bereitwilliger ihr Ohr und lasen wenigstens, wenn sie auch nicht übertraten, um so eifriger die von der Mission verbreiteten Schriften, je schreiendere Mißbräuche in der Verwaltung der Patriarchate von Jahr zu Jahr an den Tag traten. Diesen Mißbräuchen zu steuern, war schon längst der sehnlichste Wunsch mancher Besseren und Gebildeteren unter den in Europa erzogenen Griechen aus Konstantinopel. Einen Versuch, den die Pforte im Jahre 1847 machte, der heiligen Synode eine Laienkontrolle durch Oktroyirung dreier Laienmitglieder in Gestalt der Phanarioten Aristarchi, Psychari und des Bulgaren Bogoridis aufzuzwingen, widersetzte sich das Patriarchat zwar mit Glück. Die griechische Nation hatte keine Ursache, die bezeichneten Persönlichkeiten für geeignet zur Beseitigung der in Rede stehenden Uebelstände zu halten. Aber das Verlangen nach einer durchgreifenden Besserung erhielt sich, so daß die Pforte unter Zustimmung der Besten in der griechischen Nation an das griechische Patriarchat ermahnende Noten wie die vom 4. Februar 1850 (eine Schmach für die ganze Christenheit! aber eine verdiente) richten konnte, in welcher es wörtlich heißt: „Da mehrere Metropoliten und Bischöfe in den Provinzen Handlungen begehen, die selbst die verächtlichsten Menschen sich nicht unterstehen würden, wendet sich die unter diesem Druck seufzende christliche Bevölkerung fortwährend an die Regierung und bittet sie um ihren Schutz und ihre Hülfe. Da die Regierung nicht verweigern kann, diese gerechten Klagen in Betracht zu ziehen, will sie schlechterdings, daß diese Unordnungen aufhören. Sie ladet also den Patriarchen ein, eine Versammlung von Bischöfen und von Primaten (Notabeln) aus den Laien, die griechische Confessionsgenossen sind, zusammenzurufen, um mit ihnen brüderlich über die Mittel nachzudenken, um

solchem Drucke ein Ende zu machen und die Kirchen- und Gemeindeverfassung den Vorschriften der eigenen (christlichen) Religion und den Vorschriften des Tanzimât gemäß zu regeln". — Auch solche amtliche Verweise hatten aber keinen praktischen Erfolg, solange das Patriarchat, gestützt auf den seit dem Jahre 1848 wieder sehr kräftig auftretenden Einfluß Rußlands, sie mit der Antwort zurückwies: man könne in den „alten, apostolischen" (Verfassungs-) Traditionen der orthodoxen Kirche keine Neuerung hervorrufen, und wenn die Pforte wolle, daß die griechische Geistlichkeit auf bestimmte Gehälter fixirt werden solle, so müßten doch vorerst die vorhandenen beiläufig sieben Millionen Piaster Hofschulden (αὐλικαὶ ὁμολογίαι) des Patriarchats) durch die Nation getilgt werden".

Mentschikoffs Auftreten, welches unter Benutzung des Streites um die heiligen Orte für Rußland das besondere Protektionsrecht über die griechische Kirche in der Türkei ertrotzen sollte, brachte den Kampf zwischen den europäischen und den russischen Einflüssen zur Entscheidung. Der siegreich geführte Krimmkrieg verbürgte den Fortgang auf der durch den Hattischerif von Gülhane beschrittenen Bahn. Gleich beim Beginn des Krieges führte ein kaiserliches Iradé am 6. Juni 1853, welches durch den Großvezir Reschid Pascha den geistlichen Oberen der christlichen Millets und dem Oberrabiner zu Baltaliman vorgelegt wurde, jeder Religionspartei zwar die von altersher verliehenen Privilegien auf's Neue zu, erlangte aber auch die Entfernung und Abschaffung aller eingeschlichenen Mißbräuche und betonte namentlich die kaiserliche Absicht, allen seinen Unterthanen vollkommene Sicherheit in der Uebung ihres Cultus und ihren geistlichen Angelegenheiten überhaupt zu verleihen. Deutlich ausgesprochen wurden die nun nicht mehr bloß von England und Frankreich inspirirten, sondern auch durch Oesterreich und Sardinien sekundirten, Reformgedanken erst nach der Eroberung Sebastopols durch die am 18. Februar 1856 auf dem Portenpalast in Gegenwart des Großvezirs Aali Pascha und der Millets-Häupter vorgenommene Publikation des, seither par excellence sogenannten, Hatti Humajum (d. i. kaiserlichen Erlasses). Die auf die Reorganisation der christlichen

Rajahkirchen, insonderheit der griechischen Kirche, bezüglichen Paragraphen dieses Hat a) lauten in wörtlicher Uebersetzung folgendermaßen:

(Im Namen des Sultans Abdul Medschid:) „Alle geistlichen Privilegien und Immunitäten, die sämmtlichen christlichen Gemeinschaften oder sonst in Meinem Reiche unter Meinem Schutze bestehenden nicht-muhammedanischen Riten ab antiquo Seitens Meiner Voreltern oder später zugestanden worden sind, werden bestätigt und sollen aufrecht erhalten werden".

„Jede Gemeinschaft von christlichem oder sonst nichtmuhammedanischem Ritus soll gehalten sein, in einem bestimmten Zeitraum und mit Hülfe einer ad hoc in ihrem Schooße gebildeten Commission mit Meiner Genehmigung und unter Aufsicht der hohen Pforte die Prüfung ihrer geltenden Privilegien und Immunitäten vorzunehmen und dabei die dem Fortschritt der Zeiten und ihrer besseren Erkenntniß (Aufklärung) gemäßen Reformen zu diskutiren und Meiner hohen Pforte zu unterbreiten. Die den Patriarchen und Bischöfen der christlichen Riten durch den Sultan Mehmed II. und seine Nachfolger zugestandenen Machtvollkommenheiten sollen mit der neuen Stellung in Einklang gebracht werden, welche Meine großmüthigen und wohlwollenden Absichten diesen Gemeinschaften zusichern. Das Prinzip der Ernennung des Patriarchen auf Lebenszeit soll nach Revision des gegenwärtig üblichen Erwählungsreglements den Bestimmungen der Investiturfirmane gemäß genau befolgt werden. Die Patriarchen, die Metropoliten, die Erzbischöfe, die Bischöfe, die Rabbinen sollen bei dem Eintritt in ihre Amtsfunktionen nach einem Formular, welches zwischen Meiner hohen Pforte und den geistlichen Chefs der verschiedenen Gemeinschaften zu vereinbaren ist, vereidigt werden. — Die geistlichen Abgaben, welcher Art und Form sie sein mögen, sollen durch Fixirung der Einkünfte der Patriarchen und andern Häupter dieser Gemeinschaften und durch Zuweisung von Jahrgehalten beseitigt

---

a) Vgl. Journal de Constantinople 1856, Nr. 347, das Bulletin.

werden, welche der Bedeutung, dem Rang und der Würde der verschiedenen Glieder des Clerus entsprechen".

„An den Mobiliar- und Immobiliar-Besitz der verschiedenen christlichen Kirchen darf nicht Hand angelegt werden; die weltliche Verwaltung der christlichen oder andern nicht-muhammedanischen Kirchengemeinschaften ist aber unter die Obhut einer im Schooße jeder der verschiedenen (Kirchen-) Gemeinschaften aus Gliedern des Clerus und aus Laien zu wählenden Versammlung zu stellen".

Dies sind diejenigen Paragraphen des Hatti Humajum, welche die kirchlichen Verfassungsangelegenheiten direkt berühren. Außerdem wird aber den Rajah-Gemeinschaften die ausdrückliche Zusicherung voller Freiheit der Cultusübung gegeben, sowohl was die Errichtung von Kirchengebäuden, Confessionsschulen u. s. w. als was das Bekenntniß der Religion betrifft. „Keiner Meiner Unterthanen soll in der Ausübung der Religion, die er bekennt, belästigt und auf keine Weise in dieser Beziehung beeinträchtigt werden. Niemand soll gezwungen werden können, seine Religion zu wechseln" a). Demgemäß wird die Admission sämmtlicher Reichsunterthanen, also auch der christlichen Rajah, zu allen öffentlichen Aemtern ausgesprochen und die Zusammensetzung von Commissionen gemischter Confession für die Leitung der höheren Unterrichtsangelegenheiten, für die Handels- und Strafgesetzgebung u. s. w. ausgesprochen. Auch wird hervorgehoben, daß der Grundsatz der Religionsfreiheit in der Zusammensetzung der Provinzial- und Gemeinderäthe (Medjlissi) einen getreuen Ausdruck empfangen solle.

Die hier ausgesprochenen jedenfalls wohlwollenden Absichten für

---

a) Diese Stelle des Hat ist im türkischen Original, wohl absichtlich, zweideutig gelassen. Sie kann auch übersetzt werden: „In Bezug auf Religionswechsel soll kein Zwang angewendet werden". Es fragte sich, ob hierdurch auch die Freiheit des Religionswechsels garantirt und also für sich bekehrende Türken das bis dahin bestandene Gesetz, das über Renegaten vom Islam Todesstrafe verhängte, bestimmt aufgehoben sei. Fuad Pascha bejahte diese Auslegung später in einer an die Repräsentanten Frankreichs und Englands gerichteten, seiner Zeit durch das Journal l'Univers zu Paris veröffentlichten Note.

die Christen, die sich unter Abdul Medschid's Herrschaft befanden, verschafften dem Hatti Humajum in der liberalen Presse Europa's eine glänzende Aufnahme. Der Eindruck, den er auf die Rajah selbst machte, war ein sehr verschiedener. Das solange geknechtete und ausgesogene niedere Volk sehnte sich zwar herzlich nach einer Besserung seines Zustandes, aber nirgends und am wenigsten in der griechischen Kirche erwartete das niedere Volk diese Besserung als ein freiwilliges Geschenk von Seiten des alten Erbfeindes des Türken oder seiner, nicht minder gehaßten, Verbündeten im Kriege gegen Rußland, der Franzosen und Engländer. Tausend Spott- und Schimpfnamen hatte das griechische Volk den „Anglo-Gallern" (alliirten Engländern und Franzosen) während der Zeit des Krimm-krieges wegen ihrer Parteinahme gegen Rußland und Griechenland angehängt, mit Gift und Dolch hatten die Griechen versucht den alliirten Heeren in Konstantinopel Abbruch zu thun — und nun sollten eben diese Alliirten sie aus den alten Fesseln frei machen, und ihnen Religionsfreiheit und Kirchenreform schenken? Am heftigsten widersetzte sich, wie vorauszusehen war, die griechische Hierarchie und ihr ganzer Anhang diesen Plänen. Mit Rußlands Hülfe hatten sie gehofft, im Orient ihre kirchliche Alleinherrschaft wieder zu begründen, aber die durch den Hatti Humajum dargebotene Religionsfreiheit und bürgerliche Gleichstellung mit den Muhammedanern war um so weniger nach ihrem Geschmack, als sie mit Reformplänen Hand in Hand ging, welche sie — die Hierarchie — mit allmählicher völliger Einbuße ihrer politischen Gewalt bedrohte. — Nur der durch Erziehung oder Verkehr mit Europa höher gebildete Theil der griechischen Laienwelt — Diplomaten, Aerzte, Gelehrte und Kaufleute, Leute, die mit den Ideen des modernen Europa ohnehin vertraut waren, sahen in dem Hatti Humajum eine erwünschte Gelegenheit mit Hülfe des Gouvernements Veränderungen in der Verfassung ihrer Kirche einzuführen, die sie längst aber vergeblich ersehnt hatten.

Seit die Gräuelscenen von Nablus, Djeddu, Deir el Kamar und Damascus aller Welt gezeigt haben, daß die von Abdul Medschid beabsichtigten Reformen in den Provinzen des türkischen Reichs durch die türkischen Großen selbst theils ignorirt, theils

geradezu zertreten worden sind, gilt in Europa der Hatti Humajum von 1856 für ein zerrissenes Stück Papier. Die alten Feinde der türkischen Regierung treiben ihren Spott damit und die früheren unbesonnenen Bewunderer der „türkischen Humanität" wissen selbst nicht, ob die Reformpläne Abdul Medschids nicht längst, wie der, in dessen Namen sie proklamirt wurden, zu Grabe getragen sind. Das ist aber doch keineswegs der Fall. Der Hatti Humajum ist und bleibt bestehendes Reichsgesetz, mag die jedesmalige Regierung Kraft und Willen haben dasselbe auszuführen oder nicht. In Konstantinopel selbst wird soviel als möglich nach den Bestimmungen des Hat verfahren und die Ausführung desselben, soweit sie uns hier angeht, d. h. in Bezug auf die Reform der griechischen Kirchenverfassung ist, wie das Folgende zeigen wird, keineswegs aufgegeben worden, soviel Hindernisse dieser Ausführung auch — namentlich durch die orthodoxe Geistlichkeit — in den Weg gelegt wurden und werden.

Schon im Mai 1856 trat eine vorbereitende Commission, zusammengesetzt aus Deputirten der verschiedenen religiösen Gemeinschaften, zusammen, um mit den türkischen Reichsdienern die Art und Weise der Durchführung derjenigen Punkte des Hat zu berathen, welche sich auf kirchliche Angelegenheiten beziehen. Das griechische Millet war hier durch den Großlogotheten Aristarchi und den Fürsten von Samos, Vogoridis, vertreten. Wieviel Arbeit dieser Commission vorlag, erhellt aus der Einen Thatsache, daß sie bis gegen Ende des Jahres 1856 den Neubau oder die Rekonstruktion von 1100 christlichen Kirchen zu befürwarten hatte. Ihre Hauptleistung in der Verfassungsfrage, namentlich für die griechische Kirche, war der Entwurf der folgenden, im April 1857 an die Patriarchate erlassenen Instruktion:

Instruktion

der hohen Pforte an das griechisch-orthodoxe Patriarchat zu Konstantinopel,

mitgetheilt durch das Journal Presse d'Orient, Jahrg. 1857, Nr. 302.

1) In Anbetracht der Festsetzung eines Artikels des Hatti Humajum über die staatliche Gesammtreform welcher verordnet, daß

in einem bestimmten Zeitraume jede christliche oder sonst dem muselmännischen Ritus nicht angehörende Religionsgemeinschaft diejenigen von ihren zu Recht bestehenden Privilegien und Immunitäten, deren Verbesserung der Civilisation und Aufklärung unserer Zeit gemäß sein möchte, einer Prüfung unterwerfen soll; und daß diese Verbesserung durch berathende Versammlungen die in den Patriarchaten unter Autorisation und Aufsicht der hohen Pforte einberufen werden sollen zu erwägen und der hohen Pforte in Vorschlag zu bringen ist, um auf diese Weise die durch Mohammed II. und seine Nachfolger den christlichen Patriarchen und Bischöfen zugestandenen Machtvollkommenheiten mit der diesen Gemeinschaften neuerdings gewährten Stellung in Einklang zu bringen;

In Anbetracht, daß das Reglement über die Patriarchenwahl in der Art verbessert werden soll, daß der Patriarch in der That, wie es der Patriarchats-Berat vorschreibt, auf Lebenszeit gewählt werde;

In Anbetracht, daß die Patriarchen, Metropoliten, die Stellvertreter der Bischöfe und die Oberrabiner nach einer Form vereidigt werden sollen, die zwischen der hohen Pforte und den geistlichen Häuptern den verschiedenen Gemeinschaften zu vereinbaren ist;

In Anbetracht, daß alle für den Clerus unter was für Form und Titel es sei, in Gemäßheit der Kanones oder in Gemäßheit des Herkommens erhobenen Abgaben abgeschafft und statt dessen für die Patriarchen und Häupter dee Kirchengemeinschaften ein regelmäßiges Einkommen fixirt und dem übrigen Clerus ein billiges Monatsgehalt je nach dem Range und den Bedürfnissen jeder Exarchie ausgeworfen werden soll; ohne übrigens an die Kirchengüter irgendwie Hand anzulegen;

In Anbetracht, daß die Verwaltung der Geschäfte bei den christlichen und anderen nicht muhammedanischen Kirchengemeinschaften einem Rathe anvertraut werden soll, der von jeder derselben aus geistlichen und Laienmitgliedern zu erwählen ist;

In Anbetracht, daß dies Alles kaiserliche Verordnung ist, — wird diesen Vorschriften gemäß ein besonderer, provisorischer Rathskörper in dem griechischen, in dem armenischen,

in dem katholischen Patriarchate, sowie bei dem Oberrabiner zusammen berufen.

2) Zur Bildung des provisorischen Special-Conseils der griechischen Kirchengemeinschaft sollen die Patriarchen und Erzbischöfe sieben Bischöfe aus ihrer Mitte wählen, die demselben beitreten sollen. Diese sieben also gewählten Bischöfe sollen den klerikalen Theil des Conseils bilden. Sie alle müssen das Zutrauen der hohen Pforte und ihrer Kirchengemeinschaft, Kenntniß der religiösen und nationalen Angelegenheiten und große Geschicklichkeit und Rechtlichkeit besitzen.

3) Die in der Hauptstadt zu erwählenden (Laien-) Mitglieder sollen zu zehn und zehn ernannt werden. Sie müssen sämmtlich unzweifelhaft türkische Unterthanen sein. Man wird hierbei auf dieselbe Weise zu verfahren haben, wie man bisher bei Verhandlungen wichtiger Angelegenheiten des Millet verfahren ist, z. B. bei der Patriarchenwahl. Wenn also in der Sitzung 20 Mitglieder erwählt werden sollen, so sind hievon 10 durch die Notabeln der Nation und 10 durch die Zünfte (esnaf) dem kaiserlichen Gouvernement in Vorschlag zu bringen, welches seine Auswahl treffen und die Gesammtzahl auf 10 zurückführen wird, indem 5 von der einen und 5 von der andern Seite genommen werden.

4) Die griechischen Notabeln jeder Caza (jedes Kreises) jedes Ejalet (Regierungsbezirkes), das in die Register des griechischen Millet eingeschrieben ist, haben einen Mann aus ihrer Mitte zu erwählen, der türkischer Unterthan und nicht nur frei von jedem Verbrechen gegen den Staat, sein Vaterland und seine Nation sein, sondern auch die Angelegenheiten des Landes gut kennen, daselbst Eigenthümer sein, und es seit mindestens zehn Jahren bewohnen muß. Der Erwählte wird mit einem Masbata (Vollmacht) nach dem Hauptort seiner Liva (Unterbezirk) geschickt. Die Notabeln des Liva haben sodann ebenso drei Männer, die die angegebenen Eigenschaften haben, zu wählen und sie zusammen dem Lokalrathe vorzustellen, der in amtlicher Sitzung einen von ihnen auswählt und mit einem Masbata nach dem Hauptort des Ejalet (Regierungsbezirk) sendet. Endlich versammeln sich sämmtliche nach dem Hauptorte des Ejalet Entsendeten in dem Medjlis (Provinzial-Regierungsbe-

hörde) zusammen mit den Aeltesten, die ihrerseits ebenfalls die oben angegebenen Eigenschaften haben sollen, sie wählen einen Deputirten und schicken ihn nach der Hauptstadt.

5) Der Patriarch soll den Vorsitz in dem provisorischen Conseil haben. Ist er verhindert, so soll ein anderes von den geistlichen Mitgliedern präsidiren.

6) Bei jeder Sitzung soll sich ein Commissär der Regierung gegenwärtig befinden, der den Auftrag hat, von den Verhandlungen Kenntniß zu nehmen.

7) Da die kirchlichen Kanones und Glaubensbekenntnisse sich rein auf geistliche Dinge beziehen, wird man vermeiden, sich in Bezug auf sie irgend eine Einmischung zu erlauben.

8) Die Ernennung (διορισμός) des Patriarchen hängt allein von der allerhöchsten kaiserlichen Willenserklärung ab. Da jedoch ein altes Privilegium die religiösen Häupter und Notabeln jeder Nationalität berechtigt, den Patriarchen zu erwählen, so muß diese den geistlichen Kanones und religiösen Ordnungen jeder Nationalität streng entsprechende Wahl (ἐκλογή) in einer Weise geregelt werden, die geeignet ist, die kaiserliche Regierung und die Nation sicher zu stellen.

9) Wenn die Metropoliten und Bischöfe durch den Patriarchen erwählt und mittelst eines Berats eingesetzt werden, so muß ihre Wahl gleichfalls den kirchlichen Kanones und religiösen Ordnungen gemäß vollzogen werden; es soll aber zugleich auch eine solche Form für die Erwählung derselben ausfindig gemacht und festgestellt werden, welche sowohl der kaiserlichen Regierung als der Nation alle Sicherheit zu geben geeignet sei.

10) Ueber den Modus, nach welchem die Synode zusammenzurufen und zusammenzusetzen ist, sind Nachforschungen und Feststellungen in Gemäßheit der kirchlichen Kanones und religiösen Reglements zu nehmen.

11) Da, abgesehen von den geistlichen Angelegenheiten des Millet, auch für die Ueberwachung ihrer weltlichen Angelegenheiten nöthig sein wird, einen aus den geistlichen Chefs und weltlichen Mitgliedern, die durch die Nation erwählt und durch die hohe Pforte bestätigt werden, zusammenzusetzenden Rath zu bilden,

so muß der Modus, nach welchem dieser Rathskörper gebildet und seine Mitglieder gewählt werden sollen, in Berathung gezogen werden.

12) Sowie die Angelegenheiten der allgemeinen Verwaltung von Natur der kaiserlichen Regierung zugehören, so gehören die geistlichen Angelegenheiten den geistlichen Häuptern jeder Religionsgemeinschaft zu. Folglich müssen auch die zeitlichen Angelegenheiten allein dem soeben erwähnten Rathe unterbreitet werden, wie in dem vorigen § gesagt ist. Und damit dieser Rathskörper sich in den rechten Schranken halte, ohne in die Befugnisse der Regierung oder die Gerechtsame der Nation überzugreifen, so ist es nöthig, die seinen zu prüfen und genau festzustellen.

13) Da den geistlichen Obern ein Gehalt bestimmt und die Rechte und Abgaben, die sie (bis jetzt) erhoben, abgeschafft werden sollen, so wird für den Patriarchen ein seinem Rang und seiner Würde entsprechendes Jahreseinkommen festzustellen sein. Ebenso wird man mit den übrigen geistlichen Würdenträgern verfahren; ein jeder soll nach Verhältniß seiner Funktionen und der Wichtigkeit der Nationalität, die er vertritt, besoldet werden. Das provisorische Conseil hat daher den von jedem Einzelnen bekleideten Rang zu prüfen und das Gehalt, welches seiner Stellung entspricht, zu bestimmen.

14) Das Conseil wird ebenfalls die Steuerquote zu ermitteln haben, die jeder Laie zur Aufbringung des Gehalts der geistlichen Obern und zur Deckung der Kosten des Cultus und der Verwaltung beizusteuern haben wird. Ebenso hat sich das Conseil mit der Berathung über die Art und Weise, wie diese Quote vertheilt und erhoben werden soll, zu beschäftigen. Und da im Zusammenhange mit dieser Besoldungsangelegenheit auch ein Mittel ausfindig gemacht werden muß, die Schuld der Patriarchats- und Milletskasse sei es auf einmal oder allmählich zu tilgen, so soll das Conseil auch diese Frage sorgfältig erwägen und seine Entschließung kund machen. Was die Unterstützung anbetrifft, welche die hohe Pforte hinsichtlich der Erhebung der Abgaben, die das Volk zu zahlen haben wird, zu leisten haben dürfte, soll das Conseil gründliche Untersuchung anstellen und dann einen Bericht hierüber erstatten.

15) Die in Folge der Berathungen des provisorischen Conseils gefaßten Beschlüsse müssen in Berichten formulirt und dann, nachdem sie in dem Hohen Tanzimatsrath reiflich zur Erwägung gekommen, der hohen Pforte vorgelegt werden. Falls diese Berichte dann die kaiserliche Bestätigung empfangen, so wird ihr Inhalt in den Augen des Gouvernements konstitutives Gesetz für die Nationalität, durch welche sie vorgeschlagen sind. Mit Hinsicht hierauf ist es nöthig daß, wenn die Berichte, die das Ergebniß der Berathungen enthalten, eine einstimmige Billigung erlangt haben, diese Thatsache darin ausdrücklich bemerkt werden soll. Ist keine Meinungseinheit vorhanden, so sollen die Berichte die beiden hauptsächlichsten Meinungsverschiedenheiten konstatiren.

16) Da es keinem Mitgliede des provisorischen Conseils verstattet werden kann, seine eigene Ansicht oder die Beschlüsse des Conseils zu veröffentlichen, so soll der Patriarch die nöthigen Maßregeln treffen, um zu verhindern, daß in dieser oder sonst einer Beziehung durch die Conseilsmitglieder ein Verstoß begangen werde.

Man sieht leicht, daß an dieser Instruktion, die sich im Uebrigen eng an die in dem Hat Humajum angedeuteten Grundzüge der Kirchenreform anlehnt, am wichtigsten die Bestimmungen werden mußten, nach welchen das provisorische Spezialkomitee — oder wie die Volksstimme, repräsentirt durch die griechischen Zeitungen der Hauptstadt, stattdessen bald sagte, die Nationalversammlung (ἐθνοσυνέλευσις) der griechischen Kirche gewählt wurde. Gegen 7 Bischöfe, die die Synode zu wählen hatte, soviel Laienmitglieder als griechische Ejalets im türkischen Reiche vorhanden sind, auch 28 und außerdem noch 10 Laien, welche die Synode selbst in der Art designiren sollte, daß sie dem türkischen Gouvernement eine Liste von 20 Kandidaten theils aus der Zahl der Notabeln, theils aus der der Zünftvertreter zur Auswahl vorlegte! Die Hierarchie stemmte sich auf alle Weise gegen das Zustandekommen einer ihre Macht so höchlich bedrohenden Maßregel, und eine Zeit lang gelang es ihr, wahrscheinlich durch Bestechung des damaligen Ministers der auswärtigen Angelegenheiten, die Pforte hinzuhalten. Doch

im November 1857 forderte ein neuer großherrlicher Erlaß die Ausführung der im April ertheilten Instruktion und Ende Dezember mußte sich die heilige Synode wirklich entschließen, die Liste der von ihr der Pforte zu präsentirenden zwanzig Laienkandidaten zu entwerfen. Es war eine der letzten Amtshandlungen des am 7. Januar 1858 nach nur dreitägiger Krankheit, wie alle Welt glaubte, an Gift sterbenden Großveziers Reschid Pascha, daß er aus diesen Zwanzigen zehn Laienmitglieder auswählte, welche die Stadt Konstantinopel in der ἐθνοσυνέλευσις vertreten sollten. Unter diesen zehn befanden sich Vogoridis, Aristarchi, Psychari, Psathy, Kalliadis, Photiadis und Karatheodori, welcher letztere sich bald zum Führer der liberalen Partei in der Versammlung aufwarf.

Die ἐθνοσυνέλευσις trat nun im Frühjahr 1858 wirklich zusammen; ihre Arbeiten gingen aber äußerst langsam von Statten, was theils aus der Schwierigkeit der Vorlagen zu erklären ist, welche sie der Regierung machen sollte, theils aber auch aus dem bösen Willen, mit welchem die leitenden Glieder der heiligen Synode den Fortgang der Arbeiten in jeder Weise zu hemmen suchten. Zu diesen leitenden Mitgliedern gehörte die in jeder Beziehung unbedeutende Persönlichkeit des damaligen Patriarchen Kyrillos nicht, zumal dieser seit dem Abschiede Lord Stratfords von Konstantinopel des schützenden Gönners entbehrte, dessen Creatur er war. Dagegen traten fünf von den Mitgliedern der heiligen Synode, die zugleich Geronten waren, auf das Entschiedenste für die bis dahin von ihnen innegehabten Privilegien und die bis dahin bestandenen Einrichtungen der von ihnen so gut wie ausschließlich regierten Kirche in die Schranken. Es waren dies die Bischöfe (resp. Erzbischöfe) Païsios von Ephesus, Panaret von Heraclea, Joachim von Cyzicus, Dionysios von Nicomedia und Gerasimos von Chalcedon. Obgleich nicht selbst Mitglieder der ἐθνοσυνέλευσις wußten sie doch durch ihren Einfluß auf die von ihnen geleiteten Glieder der Versammlung es dahin zu bringen, daß jeder einzelne der zu berathenden Hauptpunkte, als: das Reglement für die Patriarchenwahl — dasselbe für die Bischofswahl — die künftige Zusammensetzung der heiligen Synode — die des zu konstituirenden weltlichen Raths — die Fixirung der Gehälter der Prälaten — die

Bestimmung der Steuerquoten für das griechische Millet — die Tilgung der Hofschulden des Patriarchats zu den heftigsten Debatten und einer schroffen Scheidung der klerikalen und der liberalen Partei in der Versammlung führte. Es gelang keiner Vermittlung diesen Zwist zu versöhnen; auch die öffentlich ausgesprochenen Ermahnungen des im Juni 1859 in Konstantinopel zum Besuch anwesenden Großfürsten Konstantin zur kirchlichen Eintracht hatten keinen sichtbaren Erfolg. Vielmehr brachten die seit der Anwesenheit dieses Besuchs in Konstantinopel plötzlich hervortretenden Separationstendenzen unter den der griechischen Kirche angehörigen, aber einen slawischen Dialekt sprechenden Bulgaren ein neues Element der Zwietracht in die Berathungen. — Die liberale Mehrheit der Versammlung wußte sich endlich keinen andern Rath, als sich mit einer Beschwerde über die fünf oben genannten Metropoliten an den Divan zu wenden; worauf Fuad Pascha Namens des Sultans ein Schreiben an den Patriarchen Kyrillos richtete und ihm befahl, er solle die fünf Bischöfe anweisen, in ihre Sprengel zurückzukehren, da ihr steter Aufenthalt in der Hauptstadt mit ihren geistlichen Pflichten ganz unvereinbar sei. Der arme Cyrill mußte sich wohl entschließen, den Geronten diesen Sultansbefehl mitzutheilen, der sie auf's Höchste erbitterte. Namentlich der Erzbischof von Cyzicus zögerte lange, ehe er ihm Folge gab. Als die Geronten endlich nachgeben mußten, hinterließen sie unter dem 18. Juli 1859 eine an den Patriarchen gerichtete feierliche Protestation (διαμαρτύρησις) gegen die Beeinträchtigung ihrer angeblichen Privilegien und erklärten im Voraus alle ohne sie in ihrer Abwesenheit etwa gefaßten oder zu fassenden Beschlüsse der heiligen Synode für null und nichtig.

Die Nationalversammlung mußte diesen hingeworfenen Fehdehandschuh aufheben, und die sie in den härtesten Ausdrücken beschuldigende Anklageschrift der fünf Geronten widerlegen. Diese Aufgabe wurde durch die Majorität der Versammlung mit um so mehr Recht dem oben genannten Stephanos Karatheodori übertragen, als derselbe, ein Mann von großer Gelehrsamkeit und feiner Weltbildung und hervorragendes Glied einer der einflußreichsten griechischen Familien von Konstantinopel die Ausarbeitung des Gesetzesentwurfs

über die zukünftige Zusammensetzung der heiligen Synode geleitet und bei dieser Gelegenheit die Abschaffung der erst aus dem Ende des 18ten Jahrhunderts stammenden, gemeinschädlichen Vorrechte der Gerontie verlangt hatte. Die Mitglieder der heiligen Synode sollten nach diesem Gesetzesentwurf (dessen Wortlaut übrigens bis jetzt noch nicht publizirt worden ist) unter einander gleich an Rang sein, nur der Vorsitz dem Patriarchen gesichert sein und die Mitgliedschaft in der heiligen Synode selbst, ähnlich wie in der hellenischen Kirche, einem jährlichen Turnus unterworfen werden. Diesen, namentlich in der am 30. Januar a. St. 1859 von ihm gehaltenen Rede vor der Nationalversammlung dargelegten Grundsätzen getreu, übernahm Karatheodori den ihm gewordenen Auftrag, und löste ihn mit Hülfe anderer kirchenrechtskundiger Mitglieder der Versammlung in der Broschüre, die im Herbst 1859 unter dem Titel: Ἀνασκευὴ τῆς διαμαρτυρήσεως τῶν πέντε συνοδικῶν in der Patriarchatsdruckerei zu Konstantinopel erschien a). Die Beschwerdeschrift der Bischöfe sowohl, als diese Widerlegungsschrift sind hinreichend merkwürdige Aktenstücke, um auf ihren Inhalt hier näher einzugehen.

Die Bischöfe sprechen zunächst in ihrer an den Patriarchen gerichteten Zuschrift ihre Verwunderung über den vom Minister des Auswärtigen ertheilten Befehl zu ihrer Abreise, sowie darüber aus, daß der Patriarch darüber nichts zuvor gewußt haben wolle, ihnen auch kein direkter kaiserlicher Befehl vorgelegt worden sei. Dennoch erklären sie als gehorsame Unterthanen gehorchen zu wollen, aber nicht umhin zu können, dem Patriarchen die folgenden Bemerkungen über diesen außerordentlichen und unerhörten Vorfall mitzutheilen: Von Alters her wurde die große Kirche Christi b) durch den Patriarchen und die ihn umgebende heilige Synode regiert. Diese Synode sei kein zufällig und aus beliebigen Personen zusammengesetzter Körper, sondern bestehe aus bestimmten und mit

---

a) Vgl. hierzu die Correspondenzen aus Konstantinopel in den Jahrgängen 1859, 1860 und 1861 der N. Evangel. Kirchenztg.

b) ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία, offizieller Ehrenname der orthodoxen Kirche von Konstantinopel.

gleicher Machtvollkommenheit untereinander ausgerüsteten Personen, nämlich aus den der Ordnung nach ersten acht Prälaten, ohne jedoch daß die übrigen sich gerade in der Hauptstadt aufhaltenden Prälaten von ihren Berathungen ausgeschlossen seien. Diese Körperschaft sei von Alters her durch officielle Beschlüsse der Kirche verordnet, durch die Zeit geheiligt und in der Person der genannten Prälaten durch wiederholte Sultansverfügungen als eines der wichtigsten Privilegien der Kirche bestätigt worden.

Ein oder zwei ordentliche Glieder der heiligen Synode seien nun wohl auch früher, wenn es sehr dringlich erschienen, in ihre Eparchieen entsendet worden, aber nur, indem der kaiserliche Befehl dazu unter Zustimmung der Synode Seitens des Patriarchen selbst veranlaßt worden sei a). Dagegen die gleichzeitige Fortschickung aller Synodalglieder sei eine offenbare Auflösung und Vernichtung der Synode, habe niemals stattgefunden und kein um die Würde der Kirche besorgter Patriarch würde eine solche Maßregel zugelassen haben. Das Axiom, daß die Achtzahl der die vornehmsten Bischofssitze bekleidenden Prälaten die permanente Synode bilde, sei eine geschichtliche Thatsache, die auch kein Patriarch umstoßen könne. Diejenigen, welche in diesen gefahrvollsten Zeiten die heilige Synode aufzulösen trachteten, seien gegen die Kirche streitende Muttermörder und Volksfeinde. Was die sogenannte ἐθνικὴ συνέλευσις zur angeblichen Besserung der Kirche vorhabe, könne nichts Gutes sein, warum würde es sonst geheim gehalten? Warum unterrichteten die in dieser Versammlung sitzenden Prälaten, die doch von der heiligen Synode beauftragt seien, die Hierarchie in ihr zu repräsentiren, sie nicht über das, was dort vorgenommen werde? Wie könnten die in der Nationalversammlung sitzenden Bischöfe

---

a) L. c. . . . μετὰ πολλῆς σκέψεως τῇ προτάσει πάντοτε τοῦ Πατριάρχου πρὸς ἔκδοσιν Βασιλικοῦ διατάγματος μετὰ προηγουμένην γνῶσιν τῶν λοιπῶν Συνοδικῶν μελῶν. Ἡ ἀθρόα ἀποπόμπη ὅλων τῶν μελῶν τῆς Συνόδου προφανὴς οὖσα διάλυσις καὶ κατάργησις αὐτῆς . . . οὐδέποτε ἔλαβε χώραν οὔτε Πατριάρχης κηδόμενος τῆς ἀξιοπρεπείας τῆς Ἐκκλησίας ἠνέσχετό ποτε τὴν ἀποπομπὴν ὅλων ὁμοῦ τῶν τακτικῶν μελῶν τῆς Συνόδου.



eine andere Zusammensetzung der heiligen Synode einberufen, da sie doch selbst durch die Wahl der Geronten ernannt seien? Warum habe der Patriarch nicht gegen den Erlaß der Pforte protestirt, wenn er, was kaum zu glauben sei, vor dem Erlaß nichts von der Absicht des türkischen Ministers gewußt habe? Sie seien zwar bereit, den Kelch der Trübsal mit ruhigem Gewissen und christlicher Ergebung zu trinken, aber sie seien berechtigt und verpflichtet, Schutz der Privilegien der Kirche in ihrer Person zu fordern.

Eine härtere Anklageschrift als diese konnte gegen den Patriarchen und die Nationalversammlung unmöglich in's Volk geschleudert werden, zumal da dieses — namentlich in den Provinzen — die Geronten mit traditioneller Verehrung zu betrachten pflegte. Die Widerlegung mußte deshalb, wenn sie ihren Zweck erreichen sollte, den Nimbus, der bis dahin in den Augen des Volks die Gerusie umgeben hatte, gründlich beseitigen. Dies thut sie, theils indem sie die Ansprüche der Geronten als schriftwidrig darstellt, theils ihre geschichtliche Unbegründetheit bis auf das Ende des 18. Jahrhunderts aus den Kanones und Satzungen der konstantinopolitanischen Kirche nachweist. „Mit tiefster Betrübniß, so hebt sie an, hat die Gemeindeversammlung der Nation eine Schrift einiger Glieder der Synode gesehen, die von Seiten der Gesammtheit der Geronten a) ausgegangen ist, jedoch nur fünf Unterschriften zählt, an der sich aber auch die Erzbischöfe von Nicaea und Dercon mitbetheiligt haben. Dieselbe verfolgt den Zweck durch leidenschaftliche Mißauslegung (ἐμπαθὴς παρερμηνεία) der Thatsachen die öffentliche Meinung in der rechtgläubigen Kirche gegen uns aufzuregen, als ob wir nämlich an einer Umwälzung des Bestehenden und an einer Auflösung der Gerechtsame und Privilegien der Kirche Christi arbeiteten — weshalb sie uns auch Muttermörder und Volksfeinde betitelt. Unter solchen Umständen wäre das Schweigen eine Bejahung und Bekräftigung der Beschuldigungen und ein Verrath am Heiligsten. Es ist nöthig, sich zu vertheidigen, nicht sowohl um unsrer selbst willen, als für die so schmählich verleumdete heilige Wahrheit: es ist nöthig, die Stimmen laut wi-

a) Ἔγγραφον ἐκ μέρους τῆς Γεροντικῆς ὁλομελείας συντεταγμένον. . .

der die falschen Ausleger der heiligen Kanones und Synodalakte zu erheben: es ist nöthig, für die heiligen Apostel und Kirchenväter einzutreten, da ihnen Meinungen über die Verfassung der Kirche beigelegt werden, die dem Geiste des Evangeliums und seiner heiligen Lehre gänzlich widerstreiten: es ist endlich nöthig zu sprechen, damit unsere vielleicht schwankenden Brüder in Christo, deren Eifer für die Gottseligkeit und den Ruhm der Kirche man so mit Vorbedacht ausbeutet (ἐκμεταλλεύουσι) zu fester Ueberzeugung kommen und die ganze christliche Volksgemeinde das Antikanonische des in der letzten Zeit in die Kirche eingeschmuggelten Germtensystems, dagegen die Gesetzlichkeit der Handlungen der National-Versammlung aus den heiligen Kanones, den Synodalhandlungen und der Kirchengeschichte erkennen. So wirkt, wie der heilige Synesius, Bischof von Cyrene, sagt, die göttliche Vorsehung durch das, was Einige böse erdacht haben, zum gemeinsamen, guten Ziele".

Es wird nun zunächst aus den Evangelien nach Matth. 20, 20—28; Marc. 10, 35—45 und ähnlichen Stellen gezeigt, daß der Herr unter seinen Jüngern keinen Rangunterschied gewollt und keinem Einzelnen Primat oder besondere Privilegien zugesprochen habe. Unter den Aposteln habe zwar später ein Primat bestanden: aber „nicht ein Primat der geistlichen Gabe, sondern alle besaßen die Gnade nach gleichem Maße, die Macht in gleicher Gewichtigkeit, Achtung in gleichhohem Grade, gleichkirchliche Privilegien, ähnliche Vorzüge und Unveränderlichkeit ihres apostolischen Charakters: sondern es war ein Primat rein um der Ordnung willen, welches nur auf Ordnung und Zucht der apostolischen Gemeinschaft abzielte und Verwirrungen vorbeugen sollte". So haben die Apostel auch ihren Nachfolgern gleiche Gaben des heiligen Geistes und Gleichstellung in den Aemtern der Kirchenverwaltung hinterlassen; die Bischöfe, und unter diesen wieder die Metropoliten, hätten nur unter der übrigen Geistlichkeit den Vorsitz geführt. Aus Synodalakten der ersten Jahrhunderte (Antiochia, Nicaea, Laodicea) wird dies besonders nachgewiesen, daß der Metropolit unter den Bischöfen nur primus inter pares gewesen sei, und daß ebenso später der Patriarch als erster Diözesalbischof unter den Metropolitanen primus inter pares gewesen. Der Patriarch hatte in der ganzen

Diözese die Ehre des Vorgangs (*τὴν τιμὴν τῆς προηγήσεως*) und zwar zuerst als der älteste der von Rom, dann der von Konstantinopel, von Alexandria, von Antiochia und von Jerusalem. So also haben alle Bischöfe ohne Ausnahme als mitberechtigte Glieder der Synode gleiches Ansehen bei Entscheidung der dogmatischen und Verfassungsfragen immer besessen und nur ein Ehrenunterschied hat hinsichtlich der Stufen der hierarchischen Ordnung unter ihnen bestanden. Wenn nun die protestirenden Geronten etwas Besseres sein, mehr Recht in der Kirchenleitung beanspruchen wollten, als andere Bischöfe, so träten sie damit in die Fußtapfen der römischen Päbste, deren Uebergriffen der große Bannerträger der Orthodoxie Photius einst so siegreich widerstanden habe. Das aristokratische Joch, welches die Geronten den anderen sogenannten „kleinen" Bischöfen aufgelegt, bestehe auch erst seit 1770, der Zeit des Patriarchen Samuel. Früher sei weder in den Kanones noch in den Synodalakten jemals eine Erwähnung des *γεροντικὸς σύλλογος* zu finden. — Auch mit den Sultansberaten verhalte es sich nicht so wie die Geronten versicherten. In dem Berat, welches Muhammed II. dem Gennadios ertheilte, stehe vielmehr, daß der neue Patriarch erwählt werden solle durch die nahebei und nächst der Hauptstadt wohnenden Metropoliten von Heraclea, Cyzicus, Nicomedien, Nicaea und Chalcedon und durch die übrige sich in Konstantinopel befindende Anzahl von Metropoliten a). Daraus erhelle doch, daß, wenn man ja von Geronten sprechen wolle, diese damals nicht acht, sondern fünf gewesen sein; daß sie keineswegs die heilige Synode ausgemacht oder darin besondere Vorrechte besessen hätten und daß ihre Stellung bei der

---

a) Der Wortlaut dieser wichtigen Stelle des Investitur-Berats Mohammed des II. lautet in griechischer Redaktion: *Ὅταν ἤθελε χηρεύσῃ ἡ Πατριαρχεία καὶ ἤθελεν ἐκλεχθῇ εἷς τῶν Μητροπολιτῶν κατὰ τὸν θρησκευτικὸν κανόνα Πατριάρχης κοινῇ γνώμῃ τῶν τε πλησίον καὶ πέριξ τῆς Βασιλευούσης ὄντων Μητροπολιτῶν Ἡρακλείας Κυζίκου Νικαίας Νικομηδείας καὶ Χαλκηδόνος καὶ τοῦ λοιποῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει εὑρισκομένου ἀθροίσματος τῶν Μητροπολιτῶν, ἐπειδὴ ἐπεκράτησε νὰ δίδηται ἡ Πατριαρχεία εἰς ἐκεῖνον τὸν ὁποῖον ἐξελέξαντο, αὐτὴ πάλιν ἡ ἰδία τάξις νὰ διατήρηται.*

Patriarchenwahl nur die Folge der örtlichen Nähe ihrer Bischofssitze bei der Hauptstadt gewesen sei. Geschichtlich lasse sich feststellen, daß die Akte der heiligen Synode keineswegs immer von den Bischöfen derselben Prälaturen vollzogen worden seien. In den ersten Jahrhunderten seien sämmtliche Bischöfe einer Exarchie zweimal im Jahre zusammengekommen, um alle wichtigen dogmatischen und Verwaltungs-Fragen zu entscheiden. Als später die *σύνοδοι ἐνδημοῦσαι* eingerichtet worden seien, hätten sich die Bischöfe bei den Metropoliten, die Metropoliten bei den Patriarchen versammelt; aber keineswegs immer alle oder immer bestimmte, sondern abwechselnd kamen bald die einen, bald die andern und auf unbestimmte Zeit. Für die Beschlußnahme war ihre Autorität untereinander eine gleiche. Auch wurden wohl Bischöfe und Metropoliten aus fremden Diözesen zugezogen. Bei der Synode von Konstantinopel fanden sich stets Abgesandte (*ἀποκρισιάριοι*) der andern Patriarchate ein. Von den Bischofssitzen, die jetzt die Vorrechte der Gerousie für sich in Anspruch nehmen, stehn unter den Synodalbeschlüssen der Synode gegen Eutyches im Jahre 448 nur der von Chalcedon; unter den im origenistischen Streit im Jahre 536 nur die von Caesarea, Ephesus und Heraclea (nur unter einzelnen *πράξεις* auch die von Kyzikus und Nicomedien); unter den Beschlüssen der Synode von 1084 im Bilderstreit nur die Unterschriften von Caesarea und Nicomedien; unter denen vom Jahre 1053, welche die Trennung von Rom a) aussprachen, nur die von Kyzikus und Chalcedon, „unter denen vom Jahre 1140, die die Verwerfung der Schriften des Constantin Chrysomalas aussprachen, nur der von Kyzikus u. s. w. Auch stünden die Unterschriften dieser Bischöfe sowohl in den alten Synodalakten, wie in den sogenannten „Codicibus der großen Kirche“ d. h. den Akten nach der Eroberung Konstantinopels keineswegs immer den übrigen Bischofssitzen voran; oft gingen andere Unterschriften ihnen vor; in vielen Fällen seien unter den Akten der Synode ausdrücklich nur die „gerade anwesenden“ Prälaten (*οἱ παρατυχόντες Ἀρχιερεῖς*) unterschrieben b). — Das Verfahren der Pforte sei deßhalb kein Eingriff

a) Unter dem Patriarchat des Michael Cärularius.

b) Siehe *Ἀνασκευή*, p. 27—35.

in die Rechte der Kirche, weil es ausdrücklich durch die Nationalversammlung sollicitirt worden sei, die sich in ihren Berathungen und Beschlüssen überall durch die jetzt in ihre Exarchien gewiesenen Bischöfe gehindert gesehn hätten. Wie sehr das Verweilen in der Hauptstadt ohne specielle Ursache in den Synodalkanones des vierten Jahrhunderts den Bischöfen verpönt werde, brauche nicht weiter nachgewiesen zu werden, da das ja allbekannt sei. Deshalb hätten auch ähnliche Ausweisungen wie die gegenwärtige, immer von Zeit zu Zeit stattgefunden, in den letzten drei Jahrhunderten z. B. unter den Patriarchen Agathangelos, Constantius I., Anthimos dem Ephesier und Anthimos von Nicomedien. Niemand habe jemals dagegen protestirt; auch hätten alle, auch die wichtigsten, Synodalhandlungen z. B. Bischofswahlen, welche in Abwesenheit ausgewiesener Geronten vorgenommen worden seien, stets für kanonisch gegolten. Die Synode sei durch eine solche Rücksendung von fünf ihrer Glieder in ihre Bischofssitze keineswegs aufgelöst. Andere Bischöfe würden an die Stelle der protestirenden Geronten einberufen werden. Wie christliche Bischöfe die Heimkehr zu ihren zum Theil sehr lange von ihnen nicht besuchten Gemeinden einen „Trübsalskelch" nennen könnten, sei unbegreiflich. — Wenn die in der Nationalversammlung sitzenden Bischöfe den Geronten die Arbeiten derselben nicht vorgelegt und ihre Beschlüsse nicht mitgetheilt hätten, so hätten sie damit nur den ausdrücklichen Befehlen der Regierung gemäß gehandelt, welche von vornherein festgestellt habe, daß die Berathungen und Beschlüsse dieser Versammlung geheim bleiben sollten. Uebrigens brauche die Versammlung für das, was sie wolle, die Oeffentlichkeit keineswegs zu scheuen und verfahre den Ueberlieferungen der Kirche durchaus getreu, wenn sie z. B. bei der Wahl des Patriarchen eine Mitbetheiligung der Laienschaft fordere, wie diese nachweislich bei der Erwählung des Nectarios, des heiligen Chrysostomos und Athanasius bestanden habe; oder wenn sie bei der Ernennung der Bischöfe eine wirkliche Wahl aus drei vorgeschlagenen Kandidaten und von diesen Kandidaten genaue Kenntniß der heiligen Schriften, Lehr- und Predigt-Gabe den alten Ordnungen der Kirche gemäß, verlange. — —

Diese Vertheidigungsschrift wurde unter die πρακτικά der ἐθνοσυνέλευσις aufgenommen, die Geronten suchten nur in Zeitungs-Artikeln hie und da gegen sie zu remonstriren, verschoben aber ihre Hauptaktion auf den Schluß der Verhandlungen der Volksversammlung, die in den letzten Tagen des Januar 1860 erfolgte. Das schwankende Benehmen des schwachen Patriarchen Cyrillos, der seine Demission wiederholt anbot, bis sie endlich im Juli 1860 von der Pforte angenommen wurde, leistete den Intriguen der Parteien großen Vorschub. Die Bulgaren in und außerhalb der Nationalversammlung traten, gestützt auf die panslawistische Propaganda entschieden befördernde Wirksamkeit des russischen Gesandten, Fürsten Labanoff, immer deutlicher mit der Forderung der Constituirung einer besonderen bulgarisch-orthodoxen Nationalkirche hervor. Sie beriefen sich [a]) mit unbestreitbarem historischem Recht auf die frühere Selbständigkeit des bulgarischen Metropolitensitzes von Achrida, auf den gleichen Rang, den ihre Metropoliten mit den Patriarchen das ganze Mittelalter hindurch eingenommen und der sie berechtigt habe, ihre Könige zu krönen. Diese Selbständigkeit ihrer Kirche habe erst der Patriarch Samuel im Jahre 1767 eigenmächtig kassirt, um die ganze Bulgarei zu gräcisiren und die Pforte habe dazu beigestimmt, weil sie damals durch ihre mit dem Patriarchat unter Einer Decke steckenden phanariotischen Rathgeber, die Ypsilanti, Soutzo und Mourousi, irre geleitet worden sei. In den stärksten Ausdrücken beklagten sich die Stimmführer der Bulgaren über die unerträgliche Tyrannei, welche die hohe griechische Geistlichkeit den Bulgaren gegenüber, einem Volke, dessen Sprache sie nicht verstehe und dessen Sitten sie ver-

---

a) Vgl. die im April 1860 in Konstantinopel bulgarisch und französisch erschienene, in den beleidigendsten Ausdrücken gegen den griechischen Clerus abgefaßte Broschüre: Les Bulgares et le haut Clergé Grec. — Der französische Mönch le Quien (Mitte des 18. Jahrh.) gibt in seinem Oriens Christianus sub »Achrida« eine Uebersicht der sieben erzbischöflichen und eben soviel bischöflichen Sprengel, die vom bulgarischen Metropolitansitz abhingen, und führt des berühmtesten bulgarischen Metropoliten, nämlich des Theophylact († 1107) Worte an: *Τίς ἐν Βουλγάροις μετουσία τῷ Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχῃ;*

achte, ausübe. Ihre Geldgier, ihre Ignoranz, ihre Sittenlosigkeit, ihre Unfrömmigkeit seien unerträglich und darum sei die bulgarische Nationalität entschlossen, nicht eher zu ruhen, bevor sie nicht bei dem bekannten Wohlwollen des Sultans es durchgesetzt hätten, daß ihre Bischöfe und Priester nur Bulgaren wären und der Gottesdienst bei ihnen allenthalben in der Landessprache gehalten würde.

Dies Auftreten der Bulgaren, wodurch die Sezession von 3—4 Millionen Orthodoxen von dem Körper der „großen Kirche Christi", also der größeren Hälfte der gegenwärtigen Unterthanen des konstantinopolitanischen Patriarchats überhaupt, in Aussicht gestellt wurde, war den griechischen Laienmitgliedern der Nationalversammlung eben so wenig erwünscht wie den griechischen Geistlichen. Aber während die ersteren die Schuld in dieser Calamität auf die herrschsüchtige Hierarchie allein schoben, gab diese dem liberalen Element in der Volksversammlung den Vorwurf zurück, denn erst durch die von diesen ausgegangene Anregung der Reformen sei auch unter den Bulgaren die Sezessionslust entstanden.

So standen die Sachen als die ἐθνοσυνέλευσις ihre Vorschläge am 6. Febr. a. St. 1860 durch den Patriarchen von Alexandria a) dem Minister der auswärtigen Angelegenheiten Fuad Pascha vorlegen ließ. In den letzten Sitzungen der Versammlung waren drei geistliche Mitglieder noch plötzlich mit einem Minoritätsvotum hervorgetreten. Es waren dies der Erzbischof von Adrianopel und die Bischöfe von Demetrias und Sylivria. Ihr schriftlicher Protest, den sie am 8. Febr. a. St. dem Fuad Pascha gleichfalls einhändigten, beschwor die Pforte die Entwürfe (πρακτικά) der Nationalversammlung, welche schon längst den kirchlichen Ordnungen widersprächen (ἀντιβαίνουσιν δῆθεν εἰς τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς Κανόνας) nicht zu bestätigen, bevor sie zur Beurtheilung derselben nicht eine Commission aus den im Amt oder außer dem Amt befindlichen Patriarchen und vornehmeren Prälaten (μιὰ ἐπι-

a) Die orthodoxen Patriarchen von Alexandria, Antiochia und Jerusalem halten sich fast regelmäßig in Konstantinopel auf und besuchen ihre Sprengel eben so selten, wie die Geronten. Vornehme Griechen im Orient trachten stets danach, in Konstantinopel zu wohnen.

τροπὴ συγκειμένη ἐκ τῶν Πατριαρχῶν τῶν τε ἐν ἐνεργείᾳ καὶ μὴ καθὼς καὶ ἀπὸ τοὺς ἐγκριτοτέρους τῶν ἀρχιερέων) einberufen und deren Gutachten darüber vernommen hätte. — Fuad Pascha nahm auch diesen Protest an, dessen Unterzeichner durch den Patriarchen von Jerusalem und den Erzbischof von Nikomedien kräftig unterstützt wurden. Konnte die Pforte nach Allem, was sie seit der Ertheilung des Hatti Humajum gethan, auch keineswegs die Wege der Minorität gehen, so war sie doch auch durch die Agitation unter den Bulgaren, sowie durch die Fortschritte der katholischen Propaganda auf Kreta und an anderen Orten bedenklich geworden, Beschlüsse zu fassen, welche die Machtstellung der griechischen Hierarchie zu sehr erschüttern konnten. Denn im Ganzen hat das bon mot des Ministers Thouvenel noch immer Recht, der als französischer Gesandter am türkischen Hofe bei einer Durchreise durch Athen die Frage der Königin Amalia, ob es noch eine alttürkische Partei in Konstantinopel gäbe, mit den Worten beantwortet haben soll: „Mais certainement Majesté: c'est le Haut Clergé Grec!“

Die Bulgaren schritten inzwischen auf dem betretenen Wege konsequent weiter. An vielen Orten der Bulgarei, auch in Rumelien, selbst in Philippopel und Adrianopel wurden die griechischen Priester von den bulgarischen Gemeinden mit Gewalt vertrieben, der Gottesdienst in slawischer Sprache eingeführt und den Steuererhebern, die im Auftrage des griechischen Clerus erschienen, die bisher gezahlten Abgaben verweigert. Bei dem Osterfest 1860 wagte es der bulgarische Bischof Hilarion von Marianupolis, das Haupt der bulgarischen Kirche in Konstantinopel, das Fürbittegebet für den Patriarchen in Konstantinopel fortzulassen, als er die Festliturgie hielt: der anwesende Patriarch wurde verhöhnt und ausgepfiffen. Am 14. April a. St. zur Rechtfertigung vor den Patriarchatsrath gefordert, erklärte der Bischof, daß er sich den Forderungen seiner Nation nicht widersetzen könne und wolle; und daß er eine Aenderung seiner Ansichten nicht versprechen könne. — Solchen Zwist in der griechischen Kirche ließ die römische Propaganda, die schon seit Jahren ihr Auge besonders auf die Bulgaren geworfen hatte, nicht unbenutzt, und der gewandte Lazarist Père Boré, der

Leiter des katholischen Missionsseminars in Konstantinopel, ein der bulgarischen Sprache, Geschichte und Gewohnheiten äußerst kundiger Mann, suchte die Häupter der Bewegung zu sich herüberzuziehen.

Da trat der Patriarch Kyrillos von seinem Posten im richtigen Gefühl seiner Schwäche zurück, und die Pforte sah sich nun genöthigt, die solange ad acta gelegten Verhandlungen der Nationalversammlung wenigstens insofern, als sie die Wahl eines neuen Patriarchen betrafen zu Rath zu ziehen und zu veröffentlichen. Dieser Entwurf, welcher trotz der im August desselben Jahres noch einmal wiederholten Protestation der ganzen hierarchischen Partei im September 1860 durch die kaiserliche Bestätigung zum bestehenden Gesetz erhoben wurde, lautet in wörtlicher Uebersetzung nach dem griechischen Texte folgendermaßen:

Allgemeines Reglement für die Wahl und Einsetzung des Patriarchen a).

Erstes Kapitel. Der Wahlmodus.

§ 1. Wenn der Fall der Erledigung des ökumenischen Thrones b) eintritt, so soll die Synode der Metropoliten mit den Gliedern des gemischten Rathes c) zusammenkommen, und einen der sich in Konstantinopel befindenden Metropoliten, der die erforderlichen Eigenschaften besitzt, zum Amtsverweser erwählen und der Hohen Pforte durch gemeinschaftliche Eingabe (Masbata) die Vakanz und die Person des Amtsverwesers anzeigen. In Folge dessen wird auf kaiserlichen Befehl ein hoher Erlaß (Bujuruldu) hinsichtlich der Ernennung des Amtsverwesers und der kanonischen Wahl des Patriarchen erlassen werden.

§ 2. Sobald die im ersten § festgestellten Anordnungen in Anwendung gekommen sind, sollen an alle den ökumenischen Thron umgebenden Metropoliten insgesammt Briefe entsendet werden,

---

a) Vgl. die offizielle Zeitung des Patriarchats *Βυζαντίς*, Jahrg. 1860, Nr. 397.

b) d. i. des Patriarchats von Konstantinopel.

c) d. h. des weltlichen Patriarchatsrathes, der nach der Instruktion vom April 1857 (siehe oben) § 11 nun auch ins Leben trat.

welche sie auffordern, spätestens innerhalb 41 Tagen brieflich in verschlossenem Couvert ihre Stimme für diejenige Persönlichkeit aus der Gesammtheit der hohen Geistlichkeit a) abzugeben, welche die unten specifirten und zur Nachfolge auf den Patriarchenstuhl erforderlichen Eigenschaften nach dem gewissenhaften Urtheil des Betreffenden (am meisten) besitzt. Außerdem sollen besondere Briefe an die Einwohnerschaft der unten benannten 28 Exarchieen geschickt werden, damit dieselben darauf denken, zu dem gesetzlichen Tage der Wahlzusammenkunft je Einen Laien-Vertreter hier am Orte zu haben.

§ 3. Ebenso sollen auch die Mitglieder der Synode der Metropoliten und die übrigen sich gerade in der Hauptstadt befindenden Metropoliten fünf Tage vor der Wahlzusammenkunft den von ihnen in Absicht genommenen Namen in versiegeltem Couvert zugleich mit den von den auswärtigen Erzbischöfen eingesendeten abgeben.

§ 4. Fünf Tage vor Ablauf des Termins der 41 Tage soll der Patriarchatsverweser an alle nach diesem Reglement dazu bestimmten Kleriker und Laien Einladungsschreiben richten, in denen der Tag der gemeinsamen Versammlung bestimmt werden soll, bei der dann, nachdem alle sich versammelt und die Beglaubigung der Personen vollzogen ist, bei geschlossenen Thüren die Wahlzettel von dem Sekretär der Synode und zweien andern Gliedern der Versammlung geöffnet und die Stimmen gezählt werden sollen.

§ 5. Wählbar ist ein Jeder, der in den Wahlzetteln, sei es viele, sei es wenige Stimmen erhalten hat.

§ 6. Wenn die Laienglieder der Versammlung einige Personen, deren Namen auf den Stimmzetteln nicht vorgekommen sind, die aber doch des Patriarchenstuhls würdig erscheinen, in Vorschlag bringen wollen, so sollen auch diese, falls wenigstens ein Drittheil der geistlichen Mitglieder der Versammlung zustimmt, zu den Wählbaren hinzugerechnet werden.

§ 7. Nachdem so die Namen der wählbaren hohen Geistlichen festgestellt sind, sollen dieselben in einem Verzeichniß registrirt wer-

a) Der Text lautet: *ἐκ τοῦ συνόλου τῶν Ἱεραρχῶν* — eine Bezeichnung, die nicht nur Erzbischöfe und Bischöfe, sondern auch die Aebte der Mönchsklöster in sich begreift.

den, welches der Patriarchatsverweser, die Synode der Erzbischöfe und die Mitglieder des „Gemischten Rathes“ in der Versammlung selbst mitunterschreiben und mitunterſiegeln sollen.

§ 8. Da der zu ernennende Patriarch wie in kirchlicher Beziehung geistliches Haupt, so auch ein Instrument der Regierung zur Ausführung ihrer Anordnungen in Bezug auf weltliche Angelegenheiten der unter dem Patriarchat stehenden Christen ist, so kommt die Wahl, da das zu ernennende Individuum sowohl für geistliche, als auch für weltliche Geschäfte geeignet sein muß, sowohl der geistlichen als auch der weltlichen Obrigkeit zu. Damit aber die Regierung nicht in den Fall komme, von dem ihr natürlicherweise a) zustehenden Vetorecht einer Person gegenüber Gebrauch zu machen, die durch allgemeine Wahl ernannt worden ist, so soll das Verzeichniß der nach den Anordnungen der vorigen §§ als wählbar Erfundenen sogleich an die Hohe Pforte eingesendet werden. Sollten nun in diesem Verzeichniß Namen vorkommen, die in administrativer Beziehung als untauglich anzusehen wären, so soll die Hohe Pforte sie streichen und dem Patriarchat durch ein Reskript (Teskeré) anzeigen, daß die Wahl unter den Uebrigen vollzogen werden möge.

§ 9. Nachdem das Wahlverzeichniß — wie in dem vorhergehenden § angegeben — von der Hohen Pforte eingesehen worden und von dort zurückgekehrt ist, so soll die ganze „Allgemeine Wahlversammlung“, Cleriker und Laien, durch geheime Abstimmung drei von den nicht verworfenen Personen mittelst Stimmenmehrheit zu Wahlkandidaten machen b) (auf die engere Wahl bringen).

§ 10. Alle Glieder der Versammlung, Cleriker und Laien, haben jedes Eine Stimme.

§ 11. Nachdem die Namen dieser drei Kandidaten verzeichnet worden sind, sollen die geistlichen Glieder der Versammlung sogleich, nachdem sie ihnen kund gemacht sind, in die Kirche hinabgehen und in Anwesenheit sämmtlicher Laienmitglieder das nach der von altersher gültigen gottesdienstlichen Form c) Ge-

a) φυσικῶς (sic!)

b) . . . θέλουν ἀναδεικνύει ὑποψηφίους . . .

c) θρησκευτικὴ διατύπωσις.

wohnte thun, d. h. durch geheime Abstimmung unter Anrufung des heiligen Geistes einen der drei Kandidaten zum Nachfolger des Patriarchen erklären a) — also nach kirchlicher Vorschrift die gottesdienstlichen Sitten vollbringend.

§ 12. Bei gleicher Stimmzahl giebt die Stimme des Patriarchatsverwesers den Ausschlag.

§ 13. Sobald die Wahl in der vorgeschriebenen Weise vollzogen ist, soll nach der alten Sitte ein Bericht über dieselbe abgefaßt und vor die Hohe Pforte gebracht werden. Wenn dann der Erwählte nach Antrag der Hohen Pforte direkt Sr. Majestät dem Sultan vorgestellt b) und die offizielle Bestallung desselben vollzogen ist, wenn er dann an die Hohe Pforte gekommen ist und sich derselben vorgestellt hat, so soll er mit dem gewohnten Gepränge in das Patriarchat einziehen, woselbst die herkömmlichen Bräuche zu verrichten sind.

Zweites Kapitel. Von der Person und den Pflichten des ökumenischen Patriarchen.

§ 1. Der für die Patriarchatsnachfolge zu Wählende muß von gesetztem Alter sein und der Hohen Geistlichkeit angehören, in der Art, daß er wenigstens sieben Jahre lang eine Exarchie (bischöfl. Diözese) tadellos verwaltet hat.

§ 2. Der sittliche Charakter seiner Amtsverwaltung muß unangefochten sein; er soll gebildet sein, wennmöglich auch in äußerer Beziehung c); wenn aber das nicht, so soll er wenigstens die Lehren und Kanones der Kirche inne haben und von seinem früheren Leben her als sorgfältiger Hüter der gottesdienstlichen Satzungen und heiligen Ueberlieferungen sich erwiesen haben. Zudem muß er aber als Leiter der orthodoxen Kirche und als geistlicher Vater aller Gläubigen dieser Confession und insonderheit als Mittelpunkt der

---

a) *ἀναδεικνύειν ἐπὶ διαδοχῇ Πατριάρχου.*

b) . . *ἀφ᾽ οὗ παρουσιασθῇ κατ᾽ εὐθεῖαν εἰς τὴν Ἀ. Μεγαλειότητα.*

c) . . *πεπαιδευμένος καὶ τὰ θύραθεν αὐτά*, damit sind wohl die bei der griechischen Geistlichkeit sehr seltenen Geschichts- und Sprachkenntnisse gemeint.

um seinen Thron geschaarten Metropoliten und der unabhängigen orthodoxen Kirchen sich tüchtig und eifrig erweisen, jederzeit, aller Orten und unter allen Umständen die Religion zu schützen; wie dies seine zahlreichen Kinder a) von ihm erwarten.

§ 3. Da der Patriarch, außerdem, daß er der große geistliche Führer der morgenländischen Kirche, auch beauftragt ist, über alle die in dem kaiserlichen Berat aufgeführten Privilegien, welche der große Eroberer Sultan Mehmed verliehen, jeder Großsultan aber anerkennend bestätigt und unser jetziger gnädigster Herrscher gnadenreich bekräftigt hat, zu wachen; und da nach dem Wortlaut derselben der Patriarch in gewissen Beziehungen das Instrument der Regierung zur Ausführung ihrer Befehle ist, so ist es nothwendig, daß der zu erwählende Patriarch nicht allein der in dem vorhergehenden § aufgeführten Eigenschaften theilhaftig sei, sondern auch des vollen Vertrauens der die Wahl bestätigenden Regierung genieße; auf daß er nicht bloß in geistlichen Dingen geschickt sei und nicht bloß mit den Kanones und kirchlichen Ordnungen Bescheid wisse, sondern daß er auch allgemeinen Ansehns und Vertrauens bei seinem Volke genieße und sich durch Eigenschaften und persönliches Ansehen auszeichne, wie sie seine erhabene Stellung erheischt; endlich daß er wenigstens nach seiner natürlichen Abstammung Unterthan des Sultanats b) sei.

Drittes Kapitel. Personalzusammensetzung der Wahlversammlung.

§ 1. Die Wahlversammlung besteht aus Geistlichen und Laien.

§ 2. Zu den Geistlichen gehören die Glieder der Metropolitansynode mit den sich gerade in der Hauptstadt aufhaltenden übrigen Metropoliten. — Da es eine alte Ordnung ist, daß der Metropolit von Heraclea das Patriarchatsszepter (dem Erwählten) selbst überreiche, so soll zur Aufrechthaltung dieser Ordnung der Genannte eingeladen werden, sich auch einzufinden.

---

a) *τὸ πνευματικὸν μέρος τῆς Ἐκκλησίας*, Beichtkinder; der Ausdruck ist wohl hier specieller auf die Geistlichkeit zu beziehen.

b) *Κραταιὰ Βασιλεία*, „die großmächtige Herrschaft.“

§ 3. Die Laien-Mitglieder sind folgende:

1) Drei von den bedeutendsten Beamten des Patriarchats, unter ihnen der Großlogothet.
2) Die Glieder des Gemischten Rathes.
3) Drei Aelteste vom Range erster und zweiter Klasse; zwei Militärs vom Range eines Obersten und drei politische Beamte.
4) Der Statthalter von Samos oder sein Vertreter.
5) Drei Deputirte der Donaufürstenthümer.
6) Vier von den meistgeschätzten Männern der Wissenschaft.
7) Fünf vom Handelsstande.
8) Ein Banquier.
9) Zehn aus den bedeutenderen Innungen.
10) Zwei aus dem Weichbilde der Stadt und Meerenge (des Bosporus).
11) Achtundzwanzig aus den Exarchieen: Caesarea, Ephesus, Heraclea, Cyzicus, Nicomedien und Nicaea, Chalcedon und Dercon, Thessalonich, Tirnowo, Adrianopel, Amasia, Janina, Brussa, Pelagonia, Bosna, Creta, Trapezunt, Larissa, Philippopel, Sserrae, Smyrna, Mitylene, Varna, Widin, Sophia, Chios, Skopiä, Pisidia, Castamuni.

Das Wahlrecht bleibt auf Unterthanen des Sultanats beschränkt a).

Hiernach ist das neue Verfahren bei der Patriarchenwahl also aus drei Handlungen zusammengesetzt, deren erste den Vorschlag zur Candidatur, die zweite die Auswahl dreier Candidaten, die dritte die definitive Erwählung des neuen Patriarchen betrifft. Der Vorschlag zur Candidatur ist wesentlich ein dem hohen Clerus selbst zustehendes Recht; doch können mit Einwilligung wenigstens eines Drittels der wahlberechtigten Geistlichkeit

a) „Unterthanen des Sultanats" ist höfliche Ausdrucksweise für das sonst übliche Rajah, d. i. Heerde, welcher beschimpfende Ausdruck seit dem Hatti Humajum officiell nicht mehr gebraucht wird. — Sehr viele in der Türkei ansässige Griechen sind in hellenischen, russischen, auch französischen und englischen Schutz aufgenommen, daher die wiederholte Beschränkung des Wahlrechts auf Unterthanen des Sultanats.

auch die wahlberechtigten Laien ihnen geeignet scheinende Cleriker, die die als nöthig festgestellten Eigenschaften besitzen, in Vorschlag bringen. Ist die Liste der Candidaten festgestellt, so kann die Pforte ihr Veto gegen einzelne Persönlichkeiten einlegen. Hierauf findet die Wahl dreier Candidaten durch sämmtliche Wahlberechtigte, Cleriker und Laien, statt. Die Zahl dieser Wahlberechtigten ist nicht genau fixirt. Denn, was zunächst die Geistlichen betrifft, so ist zwar die Zahl der Glieder der Metropolitensynode eine von Alters her bestimmte, die Zwölfzahl; aber außer diesen sind auch „die übrigen sich gerade in Konstantinopel aufhaltenden Metropoliten" wahlberechtigt — die Anzahl der an der Wahl theilnehmenden Cleriker ist also eine wechselnde. Nach der Zahl der zu dem Patriarchat Konstantinopels gehörenden Bisthümer würde, wenn alle Bisthümer besetzt und alle Inhaber derselben in Konstantinopel anwesend wären, die Zahl derselben sich auf 108 belaufen. Beides wird aber nie der Fall sein, die weit entfernt wohnenden Bischöfe werden sich zur Patriarchenwahl nicht in Konstantinopel einfinden können noch wollen, und so wird in der Regel kaum die Hälfte der Mitglieder des Episkopats sich an dem zweiten Wahlakte betheiligen. Die Zahl der Laien-Wahlberechtigten dagegen kann künftighin eine ganz fest bestimmte sein. Nach Kap. 3. § 3 des Entwurfs sollen 65 Laien und außer ihnen sämmtliche Laienmitglieder des „Gemischten Rathes" wahlberechtigt sein. Wie groß die Anzahl der letzteren sein soll, ist freilich gesetzlich noch eben so wenig festgestellt, wie der genaue Wahlmodus der Laienglieder überhaupt, mit Ausnahme der 28 Personen, welche in den 28 namhaft gemachten Exarchieen in Analogie der Wahlen zur ἐθνοσυνέλευσις (Instruktion von April 1857 § 4.) gewählt und nach Konstantinopel deputirt werden sollen. Der Gesetzesentwurf setzt hier andere Gesetze voraus, die zwar auch durch die Nationalversammlung berathen, bisher aber noch nicht in's Leben getreten sind. Es mußte deshalb hierüber im September 1860 eine nur für diesmal geltende Transaktion mit den Notabeln des griechischen Millets festgestellt werden. Danach nahmen diesmal 97 Laien, welche theils mit Berücksichtigung des Wahlreglements Art. 3. § 3. durch das Κοινὸν τοῦ γένους (die Notabelnversammlung) in Vorschlag gebracht wurden, theils nach der Schlußbe-

stimmung dieses Gesetzartikels in den Provinzen erwählt waren, an der Wahl Theil. Es scheint also a), daß die Gesammtzahl der zur Patriarchenwahl berechtigten Laienglieder auf 100 fixirt werden soll; denn die Donaufürstenthümer hatten von dem Recht, welches das Gesetz ihnen ertheilt, drei Laien zur Mitgliedschaft in den Wahlkörper zu entsenden, keinen Gebrauch gemacht b). — In jedem Falle ergiebt sich, daß die Absicht des Gesetzes dahin geht, die Entscheidung für den zweiten Wahlakt, (die Auswahl der drei auf die engere Wahl zu bringenden Patriarchatskandidaten) hauptsächlich in die Hände der Laienschaft zu legen. — Die dritte und letzte Wahlhandlung dagegen, die definitive Erwählung und Proklamation des neuen Patriarchen steht den geistlichen Gliedern der Versammlung allein zu, und ist von dem Resultate dieser Wahl, die nach alter orthodoxer Vorstellung ja überhaupt durch unmittelbare Eingebung des heiligen Geistes sich vollzieht, keine weitere Appellation möglich. Der Erzbischof von Caesarea überreicht dem Erwählten das Patriarchatsscepter, der Sultan entbietet ihn zu sich, die Pforte installirt ihn und die „Nation“ begrüßt den feierlich Einziehenden als ihr neues Haupt im Palaste des Phanars.

Nach der am 2. Juli a. St. 1860 erfolgten Amtsentlassung des Patriarchen Kyrillos, dem die Patriarchatszeitung Βυζαντίς in härtestem Ton die Beschuldigungen nachrief, daß er den „Bulgarismus“ und Proselytismus habe groß werden lassen, daß er die Schulen vernachlässigt, die Finanzen vergeudet und sich gleichgültig gegen alles Nationale gezeigt habe c) — wurde nun nach dem von

a) Die hierüber zu meiner Kenntniß gekommenen Angaben sind nicht vollkommen klar und widersprechen sich zum Theil. Es wäre zu wünschen, hierüber mit der Zeit genauern Aufschluß zu erhalten.

b) Es ist charakteristisch, daß die griechische Nationalversammlung den rumänischen Donaufürstenthümern dies Recht offen hielt, dagegen das slawische Serbien von der Theilnahme an der Patriarchenwahl ausschloß. Die Phanarioten, sowohl Laien als Cleriker, fürchten also das slawische Element, während sie bei dem großen Einflusse, den die griechischen Hospodarenfamilien immer noch in den Donaufürstenthümern haben, an einer Re-Union der rumänischen Kirche mit dem Patriarchat nicht verzweifeln.

c) Vgl. die oben citirte Broschüre: Les Bulgares et le Haut Clergé

der ἐϑνοσυνέλευσις der Pforte vorgelegten Entwurfe vorgegangen, so weit es bei der noch nicht erfolgten Konstituirung des „gemischten Rathes“ möglich war. Die heilige Synode, die nach der Ausweisung der Geronten aus den Bischöfen von Nicaea, Thessalonich, Arta, Amasia, Drama, Silivria, Svornik, Adrianopel, Brussa, Demetrias, Meleniikon und Samakobion rekonstituirt worden war, wählte den erstgenannten, Joannikios von Nicaea, zum Patriarchatsverweser. Die Wahlausschreiben fanden zu gehöriger Frist statt. Im August versuchte die Hierarchie noch einmal, wie schon oben angedeutet, durch eine Petition, von der sich nur drei Mitglieder der heiligen Synode entfernt hielten, die aber von den Geronten ausging und von ihrem ganzen klerikalen Anhang unterzeichnet war, die Regierung zu bewegen, von dem neuen Wahlmodus abzustehen. Obgleich aber die Hierarchie hierbei soweit ging, geradezu zu erklären, sie könne und werde nach diesem Wahlmodus nicht zur Patriarchenwahl schreiten, so blieb die Pforte fest, erhob unter dem 23. September das ausgearbeitete Reglement zum Gesetz und gab nur darin nach, daß sie die Ausübung des ihr nach Kap. 1. § 8 zustehenden Vetorechts auf die Berechtigung, einen oder zwei Patriarchatskandidaten von der Wahlliste zu streichen, beschränkte. In der That stand nach dem Sultansberat Mehmed des II. auch nicht einmal diese Befugniß dem Gouvernement zu. Mehmed hatte ein, wie wir im Anfange unserer Abhandlung sahen, den Privilegien der Hierarchie äußerst günstiges Gesetz gegeben, aber sich freilich, ebenso wie seine Nachfolger, auch erlaubt, es zu brechen so oft ihm beliebte. — Am 28. September fand hierauf die erste Sitzung unter dem Präsidium des Patriarchatsverwesers in Sachen der Patriarchenwahl statt, zu der die Glieder der heiligen Synode, die der ἐϑνοσυνέλευσις und die πρόκριτοι τοῦ λαοῦ (die griechischen Notabeln von Konstantinopel) eingeladen waren. In dieser Sitzung

Grec (S. 12) Lorsque dernièrement on fit remarquer au Patriarche le danger imminent que couraient pour leur religion les Bulgares soumis à sa juridiction ecclésiastique, il ne craignait pas de répondre qu'il lui importait fort peu, si les Bulgares gardaient ou changeaient leur religion. —

wurde nach sehr lebhaften Diskussionen die Zusammensetzung des Laienbestandtheils der Wahlversammlung geregelt und die Gesammtzahl der diesmal wählenden Laien auf 97 fixirt. In der Sitzung am 2. Oktober wurden die eingelaufenen 74 versiegelten Stimmzettel des Episkopats in vorgeschriebener Weise eröffnet und nach der Stimmenzahl die folgenden Kandidaten auf die Wahlliste gebracht: Anthimos von Ephesus mit 35, Gregorios mit 17, Joachim von Cyzikus mit 8, Kallinikos von Alexandria mit 5, der Bischof von Sserrae mit 3, der Erzbischof von Salonichi mit 2, Anthimos Byzantios, Joannikios von Nicaea und der Bischof von Brussa je mit 1 Stimme. Die Laienmitglieder fügten unter hinreichender Zustimmung des Klerus diesen Namen noch den des Metropoliten von Chalcedon hinzu. So wurde die Liste der Pforte vorgelegt, die sich unter dem 9. Oktober dahin entschied, für dieses Mal von ihrem Vetorecht überhaupt keinen Gebrauch zu machen a). Am 10. Oktober fand hierauf die Wahl zum engeren Aufsatz statt, für welche die vorhandenen Parteien als für die entscheidende Handlung alle ihre Kräfte aufgeboten hatten. Der Fortschrittspartei mußte Alles darauf ankommen, keinen Kandidaten der hierarchischen Partei durchzulassen, aber der Zwiespalt zwischen den Laien selbst vereitelte das Gelingen dieser Absicht trotz der anscheinend überwiegenden Mehrheit der Laien in der Wahlversammlung. Obgleich unter den 130—140 Stimmenden 97 Laien sich befanden, gewann der Kandidat der griechischen Liberalen Anthimos von Ephesus, der schon früher das Patriarchat bekleidet hatte, nur 50, Patriarch Kallinikos von Alexandria 39 Stimmen und es gelang der Gerontenpartei, während sich nur wenige einzelne Stimmen zersplitterten, ihren Kandidaten, den Bischof Joachim von Cyzicus, den entschiedensten Gegner aller Reformen, mit 37 Stimmen auf den Aufsatz für die engere Wahl zu bringen. Hiermit war das Endergebniß so gut wie entschieden, da der unter der hohen Geistlichkeit durchaus vorherrschende Haß gegen die Reformen keinen Zweifel übrig ließ,

a) Nach Kap. 2. § 3. des Reglements hätte diese Entscheidung innerhalb 24 Stunden gefaßt werden sollen. Die griechischen Journale rügten diese Vernachlässigung des Gesetzes mit Recht.

daß Joachim nun in der letzten Wahlhandlung endgültig gewählt werden würde. Die Enttäuschung der Liberalen war groß und der Arzt Karatheodori machte den letzten Versuch, ein anderes Resultat herbeizuführen, indem er die Frage aufwarf, ob bei der letzten geistlichen Abstimmung auch solche Bischöfe mitstimmen dürften, die mit Kirchenstrafen belegt worden seien. Dies war sowohl bei den 5 ausgewiesenen Geronten als manchen ihrer Parteigenossen anscheinend der Fall. Die Diskussion erregte die Leidenschaften in dem Grade, daß es namentlich Seitens des sich getroffen fühlenden Bischofs von Kassandria zu den ärgsten Thätlichkeiten und körperlichen Mißhandlungen einzelner Anwesender kam. Da eine Fortsetzung des Wahlaktes unter diesen Verhältnissen unmöglich wurde, mußte der Patriarchatsverweser die Sitzung, der Kabuli Effendi als Pfortenkommissär beigewohnt hatte, unverrichteter Dinge aufheben. Die Pforte setzte endlich, indem sie durch Safet Effendi der Wahlversammlung ihr Bedauern über das Vorkommen solcher Auftritte bei der Patriarchenwahl ausdrücken ließ, den 16. October zum Vollzuge des noch übrigen geistlichen Wahlaktes fest. Die von Karatheodori aufgeworfene Frage mußte nach dem Wortlaut des Wahlreglements unbeantwortet gelassen werden. So fand am 16. October 1860 nach geheimer Abstimmung der Geistlichkeit die Erhebung Joachims von Cyzicus auf den Patriarchensitz von Konstantinopel statt — welche Würde er nach den Bestimmungen des Hatti Humajum zum ersten Mal *lebenslänglich* zu bekleiden berufen ist a).

Die Amtsverwaltung dieses Patriarchen hat bis jetzt hauptsächlich mit dem Widerstande gegen die slawische und gegen die römisch-katholische Propaganda zu thun gehabt. Die Ausführung der weiteren Gesetzentwürfe und Reformpläne der ἐθνοσυνέλευσις ist auf unbestimmte Zeit vertagt. Das türkische Gouvernement findet es, namentlich seit Abdul Medschid's Tode (im Juni 1861) und der Thronbesteigung des Sultans Abdul Aziz mehr im eigenen Interesse, sich mit der griechischen Hierarchie zu verbünden, als sie

a) Die neuesten Zeitungsberichte (vom Anfang Dezember 1862) sprechen trotzdem von dem bevorstehenden Sturz des Patriarchen Joachim.

zu reformiren. Während die Reformpartei in der armenischen Kirche seit dem Jahre 1860 entschieden die Oberhand gewonnen hat und die weltlichen Angelegenheiten dieses (des alt-armenischen) Millets jetzt ausschließlich von Laien verwaltet werden, ist diese Bewegung im griechischen Millet einstweilen zum Stillstande gekommen. Möglich, ja wahrscheinlich ist allerdings, daß die neuesten politischen Ereignisse in Griechenland auch auf das griechische Element in Konstantinopel zu neuen Versuchen, sich der weltlichen Herrschaft der Hierarchie zu entledigen, führen. — Die Energie, welche der Patriarch Joachim gegen die bulgarischen Sezessionisten entwickelte, hat der griechischen Kirche mehr Schaden als Nutzen gebracht. Die bulgarischen Bischöfe Hilarion und Auxentius sind zwar wegen ihrer Unbotmäßigkeit gegen das Patriarchat nach Kutâya in das Exil verwiesen worden und hat das türkische Gouvernement, als tausende von bewaffneten Bulgaren sich der Ausführung dieser Ordre widersetzten und ihre Bischöfe Tag und Nacht in dem konstantinopolitanischen Quartier Balat bewacht hielten, nicht gescheut, Gewalt anzuwenden, um dem Patriarchatsbefehl Geltung zu verschaffen. Aber darum ist die Widersetzlichkeit der Bulgaren keine geringere geworden. Bulgarische Sturmpetitionen, mit sehr zahlreichen Unterschriften bedeckt, verlangen von der Pforte und den Gesandten der Großmächte fortdauernd Abhülfe des Druckes, Besetzung aller geistlichen Aemter in den bulgarischen Kirchen mit Nationalpriestern und entweder gänzliche Trennung vom Patriarchat oder Aufnahme von wenigstens sechs bulgarischen Bischöfen in die heilige Synode und Erwählung des Patriarchen nach einem Modus, der den Interessen der slavischen Bevölkerung völlig Rechnung trüge. Ein Theil der Bulgaren der Hauptstadt hat in seiner Bedrängniß sich der jesuitischen Propaganda zugänglich gezeigt, die auch in dem Ejalet von Adrianopel, besonders um die Stadt Philippopel und Salonich, bedeutende Fortschritte unter den Bulgaren gemacht hat. In der eigentlichen Bulgarei, nordwärts vom Balkan, sind die Erfolge der katholischen Propaganda wenig bedeutend [a]).

a) Die stark ultramontan gefärbten Berichte pariser Zeitungen über diese Conversionen sind von der deutschen Tagespresse mit großer Kritiklosigkeit weiter verbreitet worden.

Sehr geschadet hat es der Union mit Rom, daß der erste bulgarisch-unirte Metropolit, der Mönch Josef Sokolski, dem Pio IX. im Mai 1861 zu Rom mit großem Pompe die Weihen ertheilte, schon im Juni desselben Jahres, nachdem er kaum von der Pforte als Haupt eines selbständigen bulgarisch-unirten Millets anerkannt worden war, plötzlich aus Konstantinopel verschwand. Ob er mit ihm anvertrauten Geldern flüchtig geworden, wie die öffentlichen Blätter meistens behaupteten, oder ob er durch einen Handstreich der russischen Partei entführt wurde, ist bis jetzt nicht mit Gewißheit festzustellen. Thatsache ist dagegen, daß in Folge von Sokolski's Verschwinden die Mehrzahl der bis dahin zur römischen Kirche übergetretenen bulgarischen Priester unter Veröffentlichung eines für die jesuitische Propaganda sehr kompromittirenden Retraktationsschreibens a) zu ihren alten Glaubens- und Volksgenossen zurücktrat. — Dennoch läßt Rom seine Hoffnungen, immer bedeutendere Bestandtheile von der Patriarchatskirche abzubröckeln und zu sich herüberzuziehen, nicht fahren. Statt des Josef Sokolski ist ein gewisser Petro Arabadjinski im Januar 1862 als Leiter der geistlichen und nationalen Angelegenheiten der katholischen Bulgaren durch die Pforte anerkannt und bestätigt worden und der Uebertritt des Mitgliedes der heiligen Synode, Bischofs Meletios von Drama, eines Griechen, zur katholischen Kirche, hat nicht verfehlt, in Konstantinopel eine gewisse Sensation zu machen. Die Annäherung an die orientalischen Kirchenformen wird gegenwärtig in den katholischen Kirchen der Levante soweit als möglich getrieben und häufig der Gottesdienst in denselben ausschließlich in neu-griechischer Sprache gehalten. Die vom 6. Januar l. J. datirte Encyclica des Pabstes Pio IX. b), durch welche die Propaganda in eine occidentale und eine orientalische Sektion geschieden und die letztere mit außerordentlicher Sorgfalt neu organisirt worden ist, zeigt, mit welchem Ernst und welchem Kraftaufwande das Pabstthum bemüht ist, die Einbußen, welche es in Westeuropa erleidet, durch Eroberungen im Orient auszugleichen. Wie weit diese Anstrengun-

a) N. Ev. Kirchenztg. 1861. Nr. 39.

b) Vgl. die Ztg. Courrier d'Orient, Constantinople. 1862. Nr. 607.

gen bei den Griechen Erfolg haben werden, muß die Zukunft lehren. Jedenfalls ist der Nationalhaß der Griechen gegen alles Fremdländische und ihr Stolz auf die Apostolicität ihrer kirchlichen Sitten das Haupthinderniß, an dem die Versuche der Reunion mit dem Abendlande immer wieder gescheitert sind. Einen erfolgreichen Widerstand wird das orthodoxe Patriarchat der abendländischen Propaganda aber doch nur dann dauernd leisten können, wenn es sich entschließt, die schreienden Mißbräuche der Kirchenverwaltung zu bessern und zu diesem Behuf dem Laienelement eine angemessene Mitwirkung in der Verwaltung der Kirche zuzugestehen.

Gedanken und Bemerkungen.

20*

1.

Zion und die Akra der Syrer.

Ein Beitrag zur Ortsbestimmung des antiken Jerusalem.

Von

Ch. Ed. Caspari,

evangelischem Pfarrer im Elsaß.

Die allgemein anerkannte Schwierigkeit, das antike Jerusalem auf dem Boden der heutigen Stadt zu verzeichnen, hat freilich vor Allem ihren Grund in der so oft wiederholten Zerstörung, wodurch eine manchmal 50 Fuß mächtige Schuttmasse sich angehäuft hat, und somit die Thäler ausgefüllt, die Gestalt des Bodens verwischt wurde, und an der Stelle des so charakteristisch accidentirten Raumes eine abgeflachte Hochebene entstanden ist. Nur durch Nachgrabungen kann die Urgestalt des Geländes wieder entdeckt werden. Die Schwierigkeit aber, von der wir reden, hat noch einen andern Grund, nemlich das Mißverstehen der Texte, welche uns das antike Jerusalem beschreiben. So lange diese Darstellungen unrichtig aufgefaßt werden und Sprachverwirrung obwaltet, wird auch das Suchen und Nachgraben aufs Unsichere gehen und das Schon-Entdeckte ohne Anwendung bleiben. Es wäre an der Zeit, eine gründliche Revision der Texte vorzunehmen, und die gegenwärtigen Zeilen sollen hiezu ein bescheidener Beitrag sein.

Das heutige Jerusalem bietet, wie allbekannt, in den vier Ecken vier Hügel dar, welche auf den Stadt-Plänen von Raumer's, Robinson's und Ritter's u. a. folgendermaßen benannt sind: der süd-östliche, Moria, der südwestliche, Zion, der nordwestliche, Akra und der nord-östliche Bezetha. Ueber die Richtigkeit der ersten und

letzten Bezeichnung kann kein Zweifel sein; was aber Zion und Akra betrifft, so sind sie unleugbar falsch bestimmt, und ein unübersteigbar Hinderniß, das alte Jerusalem wieder aufzufinden.

Wir werden den Beweis versuchen, daß dies alttestamentliche, geschichtliche Zion nicht der südwestliche Hügel, oder des Josephus Oberstadt, sondern der Tempelberg oder Moriah ist, und ferner, daß die Akra der Syrer nicht auf der nordwestlichen Höhe, sondern wiederum am Tempelberge gesucht werden muß. Da nun aber die fälschlich Zion und Akra genannten Stadttheile einen Namen haben müssen und in den arabischen Stadtnamen keiner sich vorfindet, so werden wir den irrthümlich Zion genannten SW.-Hügel, mit Josephus, die Oberstadt und den NW.-Hügel, weil er die Kirche des heiligen Kreuzes und Grabes trägt, den Kreuzberg nennen.

Die zwei Namen Zion und Akra kommen besonders häufig in der Geschichte der Makkabäer vor. Die Syrer hatten in Jerusalem eine Akra genannte Feste erbaut, um Stadt und Tempel zu beherrschen; die Juden dagegen hatten Zion befestigt, und der Kampf um die Akra war eine Hauptaufgabe der Hasmonäer. Josephus erzählt dieselben Geschichten in seinen „Alterthümern“, nur braucht er den Namen Zion nie, und gibt dem Namen Akra eine die ganze Unterstadt umfassende Ausdehnung. Wir geben hier vorerst eine synoptische Uebersicht der Angaben des ersten Makkabäer-Buchs und des Josephus, Akra und Zion betreffend.

I Makkabäer.	Josephus, Antiquitates.
1.	
1, 29—40. Antiochus Epiph. nimmt Jerusalem ein, zerstört die Mauern, befestigt die Stadt Davids, die ihm zur Akra wird, besetzt dieselbe mit feindlichen, abtrünnigen Juden, und entweiht das Heiligthum.	XII, 5. 4. Antioch. Epiph. kommt nach Jerusalem, plündert den Tempel, verbrennt die schönsten Häuser, reißt die Mauern nieder, baut die Akra in der Unterstadt, besetzt sie mit macedonischen Truppen, worunter abtrünnige Juden, und entweiht den Altar durch Opfer von Schweinen.

2.

2, 31. Die Besatzung der Stadt-Davids zieht gegen Matathias.

XII, 6. 2. Die Besatzung der Akropolis zieht gegen Matathias.

3.

4, 36—41. Judas zieht auf den Berg Zion, reiniget das Heiligthum, stellt Krieger an, welche die aus der Akra beobachten, befestigt den Berg Zion ringsum, und läßt eine Besatzung daselbst.

XII, 7. 6 und 7. Judas reinigt den Tempel, läßt gegen die in der Akra kämpfen; die Stadt wird mit Mauern umgeben, mit Thürmen befestigt und mit einer Besatzung versehn.

4.

6, 18—26. Die in der Akra schließen Israel ein rings um das Heiligthum. Judas belagert die Akra. Flüchtlinge aus dieser verklagen ihn beim Könige deswegen, und weil er das Heiligthum befestigt hat.

XII, 9. 3. Die aus der Akra tödten die, so in den Tempel gehn; das ist ihnen leicht, weil Akra am Tempel liegt. Judas belagert sie. Flüchtlinge aus derselben suchen Hülfe bei dem Könige, der durch sein Anrücken macht, daß die Belagerung aufgehoben wird.

5.

6, 48—62. Antiochus Eupator belagert Zion, das Heiligthum capitulirt; er zieht auf Zion und läßt wortbrüchig die Mauern schleifen.

XII, 9. 5—7. Antiochus belagert lange Zeit den Tempel, dieser capitulirt, der König läßt wortbrüchig die Mauern um den Tempel schleifen.

6.

7, 32. 33. Nikanor, von Judas besiegt, flüchtet sich in die Stadt-Davids, kommt von dort auf den Berg Zion, wo ihm die Priester das Opfer für den König zeigen.

XII, 10. 4—5. Nikanor besiegt (?) Judas, welcher sich in die Akra flüchtet (?). Als Nikanor aus Akra in den Tempel ging, zeigte man ihm daselbst das Opfer, das für den König gebracht wurde.

letzten Bezeichnung kam
Akra betrifft, so sind si
übersteigbar Hinderniß,

Wir werden den B
geschichtliche Zion nich
Oberstadt, sondern de
daß die Akra der Sy
wiederum am Temp
fälschlich Zion und
haben müssen und
findet, so werden r
mit Josephus, die
Kirche des heilige
nennen.

Die zwei Na
der Geschichte b
eine Akra gen
herrschen; die
um die Akra
zählt dieselbe
er den Na
ganze Unte
eine syna
und den



aus der Stadt Davids, das ist Zion". Je-
der Parallele zur ersten Stelle sagt, Antiq. VII,
erst die Unterstadt eroberte, und dann auch durch
that die Jebusiter Feste. War diese in der Ober-
denn sonst hätte Josephus nicht unterlassen, die Ober-
ensatze gegen die genannte Unterstadt zu nennen. Die
welche die Jebusiter inne hatten, war die Unterstadt;
ur in der Unterstadt, diese ist Zion, diese ist Stadt
e allein das ursprüngliche Jerusalem; in dem nach-
rtikel, Akra betreffend, wird für diese Aussage der Be-
…t werden. Jedoch, den Fall auch gesetzt, daß in der
Zeit mit Zion die Oberstadt bezeichnet wäre, so hätte
…ls in späterer Zeit dieser Name auf den Tempelberg
t; denn diese obigen zwei zweifelhaften Stellen und ihre
1 Chron. 11, 5 und 2 Chron. 5, 2 ausgenommen
r Zion im ganzen übrigen alten Testamente
…mpelberg. Joel 3, 26: „Jehova wohnet auf Zion".
3: „Er sendet dir Hülfe vom Heiligthume, und von
…erstützt er dich". Ps. 9, 12: „Singet Jehova, dem
enden auf Zion". Ps. 32, 13. 14: „Erwählt hat
Zion, erkoren zu seiner Wohnung; das ist meine
ir und für, hier will ich wohnen". In diesen Stellen
…m offenbar der Tempelberg in speziellem Sinne. Vergl.
5, 2; 84, 8; 50, 2; 74, 2; 76, 3. u. a. m. Wohl sind
manche Stellen, wo nachweisbar Zion einen weiteren Sinn
…nd synonym mit Jerusalem vorkommt; aber dann ist niemals
Stadt im politischen Sinne gemeint, sondern das religiöse,
…liche Jerusalem, Gottes Stadt; z. B. Ps. 69, 36;
2. Jes. 49, 14. Jerem. 31, 17. Ebr. 12, 24. Des reli-
…en Jerusalem Centrum ist aber jedenfalls der Tempel, welcher
er nicht nur nie von dem Begriffe Zion ausgeschlossen werden
n, sondern stets als Hauptpunkt in Zion vorausgesetzt ist. Be-
…ders bedeutungsvoll in topographischem Sinne ist Ps. 48, wo
V. 3 heißt: „der Berg Zion, die Seiten des Nordens der
Stadt des großen Königes". Unter dem großen Könige ist Da-
…id gemeint; somit ist die politische Stadt des Königs nicht Zion,

7.	9, 52. 53. Bacchides läßt die Befestigung der Akra verstärken und verwahrt Geißeln darin.	XIII, 1. 3. Bacchid. verstärkt die Befestigung der Akra, und verwahrt darin Fürstenkinder als Geißeln.
8.	10, 6—11. Demetrius befiehlt an Jonathan die Geißeln auszuliefern. Des Königs Brief wird denen in der Akra vorgelesen; die Geißeln werden ausgeliefert. Jonathan wohnt nun in Jerusalem, fängt an die Stadt wieder herzustellen, läßt die Mauern um den Berg Zion mit Quadersteinen zur Festung bauen.	XIII, 2. 1. Demetr. schreibt, daß die Geißeln an Jonathan sollen ausgeliefert werden. Dieser kommt nach Jerusalem, lieset vor dem Volk denen in Akropolis den Brief vor, wohnt nun zu Jerusalem und läßt Quaderstein-Mauern um die Stadt aufführen.
9.	10, 32. Demetrius schreibt, er wolle dem Hohepriester Akra übergeben.	XIII, 2. 3. Brief des Demetrius, worin auch dem Hohepriester Akra zu übergeben versprochen ist.
10.	11, 20—23. Jonathan belagert Akra.	XIII, 4. 9. Jonath. belagert Akra.
11.	11, 41. Er verlangt die Entfernung der Besatzung aus Akra.	XIII, 5. 11. Er verlangt die Entfernung der Besatzung aus Akra.
12.	12, 35—37. Er läßt die Mauern von Jerusalem erhöhen, und eine Mauer zwischen Akra und der Stadt erbauen.	XIII, 5. 11. Er läßt die Mauern der Stadt und des Tempels ergänzen und eine solche zwischen Akra und der Stadt aufführen.

13.

13, 21. 49. Hungersnoth in Akra.

XIII, 6. 5. Die Besatzung der Akra klagt über Mangel.

14.

13, 49—52. Die Besatzung übergibt die Akra an Simon gegen freien Abzug. Simon reinigt die Akra, befestigt noch mehr den Tempelberg neben der Akra und wohnt daselbst mit den Seinigen.

XIII. 6. 7. Simon erobert Akra, schleift sie, läßt später den Akraberg abtragen, weil er höher denn der Tempel war; nachher überragte dieser den Akraberg.

---

1. Zion. Aus dieser Zusammenstellung geht mit vollkommener Gewißheit hervor, daß dem Verfasser des ersten Makkabäer-Buches Zion der Tempelberg war. Nach Nr. 3 unserer Tabelle zieht Judas auf Zion, das Heiligthum zu reinigen; er befestigt Zion und doch wird Israel (Nr. 4) im Heiligthum belagert. Wäre dieses von jenem verschieden, so hätte Israel in Zion, das befestigt war, belagert werden, oder es hätte vorher von einer zweiten Feste, dem Tempel müssen Kunde gegeben werden, was jedoch nicht geschieht. Aber das Heiligthum war wirklich befestigt, wie sich aus der Klage der Flüchtlinge ergibt. Es ist der Natur der Sache nach nicht wohl denkbar, daß die Juden, die völlig aus Jerusalem vertrieben waren, auf einmal, der Syrerburg gegenüber, sollen zwei Festungen in dieser Stadt besessen haben, eine in der Oberstadt und eine zweite im Tempel. Zion und Tempel lassen sich unmöglich auseinander halten. Zion wird durch Judas befestigt, und er wird verklagt, daß er das Heiligthum befestigt habe; er legt Besatzung in Zion und dieselbe wird im Heiligthum belagert. Deutlicher noch wird die Identität aus Nr. 5. 1 Makk. 6, 48 heißt es: „der König belagerte Zion; während dieser Belagerung wird, nach V. 49 und 50 Beth zur Uebergabe gezwungen, und V. 51 fortgefahren: „und er belagerte das Heiligthum lange Zeit". Und (V. 54) „es blieben im Heiligthum wenig Männer, weil der Hunger überhand nahm und sie sich zerstreuten, ein jeder in seine

Heimath". Aber die Belagerer litten auch vom Hunger (V. 57) und boten Frieden an. Die Juden (nemlich die wenigen Männer, die von der Desertion übrig waren und Hunger litten), nahmen den Frieden an (V. 60). Und nun, V. 61 „schwuren ihnen der König und die Obersten; darauf gingen sie (die Juden) aus der Festung". Aus welcher? offenbar aus dem Heiligthume, welches der König so lange belagert hatte. Und nun? V. 62: „Und der König zog ein — auf den Berg Zion, und sahe die Befestigung des Ortes; aber er brach den Eid, und befahl die Mauer niederzureißen ringsum". Welche Mauer? offenbar die von Zion. Aber Josephus sagt in der Parallelstelle Nr. 5, daß er die Mauern um den Tempel schleifen ließ. Also: der König belagert Zion und liegt somit vor dem Heiligthum; dieses ergibt sich, und der König zieht ein in Zion, sieht wie fest es ist, und läßt somit die Mauern — um den Tempel schleifen.

Hier versuche jemand die Tantalus-Arbeit zu übernehmen, und diese zwei, Zion und Tempel, als verschieden auseinander zu halten! Es steht also fest: dem Verfasser des ersten Buches der Makkabäer war Zion der Tempelberg, und dieses nicht in der Ausdehnung des ganzen Hügels Ophel oder Moriah, sondern in der besondern Beschränkung als Area des Heiligthums. Es ist wahr, daß Josephus, welcher Zion nie nennt, nicht immer, wie Nr. 5 den Tempel als synonym braucht, sondern öfters „die Stadt" (Nr. 3 und 8) aber offenbar will er in diesen Stellen das Makkabäerbuch corrigiren, und nicht dasselbe sagen. Meist aber nennt er den Tempel für Zion; so Nr. 5 wo nur von Belagerung des Tempels die Rede ist, und Nr. 6, wo nach ihm Nikanor in den Tempel kam, während die Parallele Zion nennt, welches aber hier wie überall das Heiligthum sein muß, da nur in diesem Opfer gebracht wurden. Wie verhält sich aber dieses Zion der Makkabäer zu den anderweitigen Aussagen des alten Testamentes?

2 Sam. 5, 6. 7 heißt es: „David zog mit seinen Männern nach Jerusalem, gegen den Jebusiter, der das Land bewohnte — — und nahm die Burg Zion, das ist Stadt Davids. Und 1 Kön. 8, 1: „Damals versammelte Salomo die Aeltesten — — nach Jerusalem, um die Lade des Bundes Jehova's hin-

auf zu bringen aus der Stadt Davids, das ist Zion". Josephus aber in der Parallele zur ersten Stelle sagt, Antiq. VII, daß David zuerst die Unterstadt eroberte, und dann auch durch Joab's Heldenthat die Jebusiter Feste. War diese in der Oberstadt? Nein, denn sonst hätte Josephus nicht unterlassen, die Oberstadt im Gegensatze gegen die genannte Unterstadt zu nennen. Die feste Stadt, welche die Jebusiter inne hatten, war die Unterstadt; ihre Feste war in der Unterstadt, diese ist Zion, diese ist Stadt Davids, diese allein das ursprüngliche Jerusalem; in dem nachfolgenden Artikel, Akra betreffend, wird für diese Aussage der Beweis geliefert werden. Jedoch, den Fall auch gesetzt, daß in der Jebusiter Zeit mit Zion die Oberstadt bezeichnet wäre, so hätte sich jedenfalls in späterer Zeit dieser Name auf den Tempelberg übergesiedelt; denn diese obigen zwei zweifelhaften Stellen und ihre Parallelen 1 Chron. 11, 5 und 2 Chron. 5, 2 ausgenommen bedeutet Zion im ganzen übrigen alten Testamente den Tempelberg. Joel 3, 26: „Jehova wohnet auf Zion". Ps. 20, 3: „Er sendet dir Hülfe vom Heiligthume, und von Zion unterstützt er dich". Ps. 9, 12: „Singet Jehova, dem Thronenden auf Zion". Ps. 32, 13. 14: „Erwählt hat Jehova Zion, erkoren zu seiner Wohnung; das ist meine Ruhe für und für, hier will ich wohnen". In diesen Stellen ist Zion offenbar der Tempelberg in speziellem Sinne. Vergl. Ps. 65, 2; 84, 8; 50, 2; 74, 2; 76, 3. u. a. m. Wohl sind auch manche Stellen, wo nachweisbar Zion einen weiteren Sinn hat und synonym mit Jerusalem vorkommt; aber dann ist niemals die Stadt im politischen Sinne gemeint, sondern das religiöse, kirchliche Jerusalem, Gottes Stadt; z. B. Ps. 69, 36; 76, 2. Jes. 49, 14. Jerem. 31, 17. Ebr. 12, 24. Des religiösen Jerusalem Centrum ist aber jedenfalls der Tempel, welcher daher nicht nur nie von dem Begriffe Zion ausgeschlossen werden kann, sondern stets als Hauptpunkt in Zion vorausgesetzt ist. Besonders bedeutungsvoll in topographischem Sinne ist Ps. 48, wo es V. 3 heißt: „der Berg Zion, die Seiten des Nordens der Stadt des großen Königes". Unter dem großen Könige ist David gemeint; somit ist die politische Stadt des Königs nicht Zion,

Heimath". Aber die Belagerer litten auch vom Hunger (V. 57) und boten Frieden an. Die Juden (nemlich die wenigen Männer, die von der Desertion übrig waren und Hunger litten), nahmen den Frieden an (V. 60). Und nun, V. 61 „schwuren ihnen der König und die Obersten; darauf gingen sie (die Juden) aus der Festung". Aus welcher? offenbar aus dem Heiligthume, welches der König so lange belagert hatte. Und nun? V. 62: „Und der König zog ein — auf den Berg Zion, und sahe die Befestigung des Ortes; aber er brach den Eid, und befahl die Mauer niederzureißen ringsum". Welche Mauer? offenbar die von Zion. Aber Josephus sagt in der Parallelstelle Nr. 5, daß er die Mauern um den Tempel schleifen ließ. Also: der König belagert Zion und liegt somit vor dem Heiligthum; dieses ergibt sich, und der König zieht ein in Zion, sieht wie fest es ist, und läßt somit die Mauern — um den Tempel schleifen.

Hier versuche jemand die Tantalus-Arbeit zu übernehmen, und diese zwei, Zion und Tempel, als verschieden auseinander zu halten! Es steht also fest: dem Verfasser des ersten Buches der Makkabäer war Zion der Tempelberg, und dieses nicht in der Ausdehnung des ganzen Hügels Ophel oder Moriah, sondern in der besondern Beschränkung als Area des Heiligthums. Es ist wahr, daß Josephus, welcher Zion nie nennt, nicht immer, wie Nr. 5 den Tempel als synonym braucht, sondern öfters „die Stadt" (Nr. 3 und 8) aber offenbar will er in diesen Stellen das Makkabäerbuch corrigiren, und nicht dasselbe sagen. Meist aber nennt er den Tempel für Zion; so Nr. 5 wo nur von Belagerung des Tempels die Rede ist, und Nr. 6, wo nach ihm Nikanor in den Tempel kam, während die Parallele Zion nennt, welches aber hier wie überall das Heiligthum sein muß, da nur in diesem Opfer gebracht wurden. Wie verhält sich aber dieses Zion der Makkabäer zu den anderweitigen Aussagen des alten Testamentes?

2 Sam. 5, 6. 7 heißt es: „David zog mit seinen Männern nach Jerusalem, gegen den Jebusiter, der das Land bewohnte — — und nahm die Burg Zion, das ist Stadt Davids". Und 1 Kön. 8, 1: „Damals versammelte Salomo die Aeltesten — — nach Jerusalem, um die Lade des Bundes Jehova's hin-

auf zu bringen aus der Stadt Davids, das ist Zion". Josephus aber in der Parallele zur ersten Stelle sagt, Antiq. VII, daß David zuerst die Unterstadt eroberte, und dann auch durch Joab's Heldenthat die Jebusiter Feste. War diese in der Oberstadt? Nein, denn sonst hätte Josephus nicht unterlassen, die Oberstadt im Gegensatze gegen die genannte Unterstadt zu nennen. Die feste Stadt, welche die Jebusiter inne hatten, war die Unterstadt; ihre Feste war in der Unterstadt, diese ist Zion, diese ist Stadt Davids, diese allein das ursprüngliche Jerusalem; in dem nachfolgenden Artikel, Akra betreffend, wird für diese Aussage der Beweis geliefert werden. Jedoch, den Fall auch gesetzt, daß in der Jebusiter Zeit mit Zion die Oberstadt bezeichnet wäre, so hätte sich jedenfalls in späterer Zeit dieser Name auf den Tempelberg übergesiedelt; denn diese obigen zwei zweifelhaften Stellen und ihre Parallelen 1 Chron. 11, 5 und 2 Chron. 5, 2 ausgenommen bedeutet Zion im ganzen übrigen alten Testamente den Tempelberg. Joel 3, 26: „Jehova wohnet auf Zion". Ps. 20, 3: „Er sendet dir Hülfe vom Heiligthume, und von Zion unterstützt er dich". Ps. 9, 12: „Singet Jehova, dem Thronenden auf Zion". Ps. 32, 13. 14: „Erwählt hat Jehova Zion, erkoren zu seiner Wohnung; das ist meine Ruhe für und für, hier will ich wohnen". In diesen Stellen ist Zion offenbar der Tempelberg in speziellem Sinne. Vergl. Ps. 65, 2; 84, 8; 50, 2; 74, 2; 76, 3. u. a. m. Wohl sind auch manche Stellen, wo nachweisbar Zion einen weiteren Sinn hat und synonym mit Jerusalem vorkommt; aber dann ist niemals die Stadt im politischen Sinne gemeint, sondern das religiöse, kirchliche Jerusalem, Gottes Stadt; z. B. Ps. 69, 36; 76, 2. Jes. 49, 14. Jerem. 31, 17. Ebr. 12, 24. Des religiösen Jerusalem Centrum ist aber jedenfalls der Tempel, welcher daher nicht nur nie von dem Begriffe Zion ausgeschlossen werden kann, sondern stets als Hauptpunkt in Zion vorausgesetzt ist. Besonders bedeutungsvoll in topographischem Sinne ist Ps. 48, wo es V. 3 heißt: „der Berg Zion, die Seiten des Nordens der Stadt des großen Königes". Unter dem großen Könige ist David gemeint; somit ist die politische Stadt des Königs nicht Zion,

sondern dieser Berg liegt ihr nördlich; das ist denn unleugbar und speziell der Tempelberg. Aber in V. 13 wird diese Königsstadt, weil sie auf demselben Berge liegt, wieder mit Zion zusammengefaßt: „Umwandelt Zion ringsum, beachtet seine Graben, zählet seine Paläste" rc.

Wenn aber im ganzen alten Testamente Zion den Tempelberg bedeutet, wie kommt es, daß dieser Name durch die Tradition auf den westlichen Hügel ist übertragen worden! Wir antworten: Die alte Tradition verstand unter Zion nie den westlichen Hügel, die Oberstadt, sondern den Tempelberg. Der Beweis ist nicht schwer, so auffallend auch die Aussage scheinen mag. Einer der wenigen sichern Punkte in der Topographie Jerusalem's ist die Quelle Siloa, diese liegt nach Josephus an der Mündung des Tyropoeon-Thales und gehört zur Unterstadt, also an den Moriah-Berg. Am Fuße dieses Berges fließt noch heute Ain Silwan. Alle Topographen reden von dieser Quelle, und wohin verlegen sie dieselbe? Hieronymus, zu Jes. 8, 6 sagt: Siloë fontem esse ad radices montis Sion dubitare non possumus, nos praesertim. qui in hâc habitamus provincia. Nun mag es freilich zweifelhaft sein, ob Hieronymus die Quelle Silwan oder die Quelle der Jungfrau meint, welche oft auch den Namen Siloa trägt; es ist sogar zu vermuthen, daß er die letztere bezeichnen will, da er vom Aufwallen des Wassers redet, welches, heute wenigstens, nur in der Quelle der Jungfrau nachgewiesen ist; aber um so schlagender wäre der Beweis, daß der Berg, an dessen Wurzel sie fließt, Zion, der Tempelberg ist. Meint er aber das wahre Siloa, so liegt dasselbe auch am Tempelberge und ist von dem Berge der Oberstadt durch ein Thal getrennt. Man hat dem Schlusse, den wir ziehen, dadurch ausweichen wollen, daß man dem Kirchenvater Unklarheit im Ausdrucke vorwarf, und behauptet: ad radices montis Sion heiße: Zion gegenüber. Aber man bebemerke wohl, daß dieses ein stehender Ausdruck ist. Derselbe Hieron. sagt zu Matth. 10. — »ad radices montis Moria.. in quibus Siloë fluit — «. Wilhelm Tyr. und Vitriacus sagen: Siloë sub monte Sion. Gesta Francor: Syloa ad radicem montis Sion u. a. m. (v. Raumer, Paläst. S. 310, Noten). Also über-

all heißt der Berg, dem Siloa entströmt, Zion, also ganz entsprechend der alttestamentlichen Redeweise, und der Vorstellung, welche dem Makkabäer-Buche zu Grunde liegt. Wir sind also vollkommen berechtigt, zu schließen, daß das Mittelglied, zwischen Hieronymus und den Apokryphen, der Pilger von Bordeaux in seinem Itinerar, unter Sion auch den Moriah versteht, umsomehr, da er, nach Beschreibung der Siloa-Quelle, welche den (durch das Tyropoeon) aus der Stadt kommenden zur Linken liegt, den Aufsteig von Sion ohne Meldung eines zwischenliegenden Thales anzeigt: in eodem ascenditur Sion. Daraus folgt aber auch, daß Alles was er dort auf Sion sieht, das Haus des Kaiphas, die Säule, an der Christus gegeißelt wurde und Davids Haus, auf diesen wahren Zion, den Tempelberg, und nicht auf den Oberstadthügel gehört. Denn zuerst kann das Hohepriesters Haus unmöglich anders wo gesucht werden, als auf dem Tempelberge; ferner, was die Säule betrifft, an welcher Christus gegeißelt ward, so lehrt uns Hieronymus, im Epitaph. Paulae, daß sie zu dem Porticus der Apostelkirche auf Zion gehörte, was aber dieser Kirchenvater unter Zion verstehe, haben wir soeben gesehn. Die Apostelkirche lag auf Zion, d. i. dem Tempelberg, dort war diese *ἁγία Σιών, ἡ μήτηρ τῶν ἐκκλησιῶν, ὁ ναὸς παμμέγας, ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ.* (Siehe darüber Krafft, Topogr. S. 191. 208), dort melden sie Cyrill, Joh. Phocas, und alle andere. Sie an den Südabhang des Oberstadthügels zu verlegen, ist reine, bloße Vermuthung der Neuern seit Quaresmius. Dort ist eben nur eine Moschee, worin ein erlogenes Grab Davids gezeigt wird; das echte Grab Davids gehört auch an den Tempelberg; auf diesem wahren Zion signalirt dasselbe Benjamin von Tudela, aber nicht blos dieser, sondern das ganze alte Testament. 1 Kön. 2, 10: „David wurde begraben in der Stadt David's". In dasselbe Begräbniß kamen auch die Leichname seiner Nachkommen, mit Ausschluß von solchen, die Aussatzes wegen blos im Acker der Königsgräber bestattet wurden, 2 Chron. 21, 20; 24, 25; 26, 23, und Manasses und Amons seines Sohnes, die anderswo in Jerusalem ihre Gräber hatten 2 Kön. 21, 18. 26. 2 Chron. 33, 20. Die Stadt Davids aber war der bewohnte Stadttheil am Tem-

pelberge, Josephus Unterstadt, wie schon oben bemerkt wurde, und sich aufs Klarste aus unserer obigen tabellarischen Uebersicht Nr. 1. 2. 6 ergibt. Ganz in demselben Sinne berichtet Nehemia 3, 15: „Das Thor der Quelle befestigte Sallum — und die Mauer am Teiche Siloa — bis an die Stufen, die herabführen von der Stadt Davids". Das Thor der Quelle kann kein anderes sein, als dasjenige, welches aus der Unterstadt bei Siloa heraustrat; weil keine andere Quelle da ist; dieses Thor über das Tyropoeon hinüber an die Oberstadtmauer verlegen, heißt offenbar den Text mißhandeln. Sallum befestigte abwärts bis an den Teich Siloa, und dort waren die Stufen, die von der Stadt David herabführten; die Mauer umschloß also die Stadt David, das heißt, diese Stadt lag auf Moriah. Ebenso verhält es sich mit den Gräbern der Könige; denn unmittelbar darauf V. 16 heißt's: „Nach ihm befestigte Nehemia — — bis den Gräbern Davids gegenüber." Dieses „gegenüber" kann sich nicht auf die 1/4 Stunde wenigstens entfernte Moschee En-nebi-Daûd beziehen; sondern weiset auf den in der Mauer eingeschlossenen Raum, wo Nehemia baute. Steht dieß einmal fest, ist die Stadt Davids an den rechten Ort verlegt, so wird die Bestimmung der Thore Nehemias außerordentlich leicht. Vor dem Quellthore nennt Nehemia (3, 14) das Mistthor, das nun offenbar und nothwendig mit dem heute sogenannten Thore in Tyropoeon zusammenfällt, und das Josephus de Bell. V, 4. 2 das Essener-Thor mit Bethso, dem Mistplatze, nennt. Das Thalthor ist 1000 Ellen vom Mistthore (2, 13), also an der Südseite der Oberstadtmauer, wo auch der Drachenbrunn ist, das heißt die schlangenförmig sich heran windende Wasserleitung, welche mit Unrecht dem Pilatus zugeschrieben ist. Das Eckthor (25, 23), das nirgends anders untergebracht werden kann, als an der Ecke des Kastells in der Alten Mauer (dem Jaffathore entsprechend). Das Thor Ephraim, das alte Thor und das Fischthor vertheilen sich von Westen gen Osten in die Alte Nordmauer der Oberstadt, bis zum Tyropoeon, und das Schaafthor endlich ist am Norden des Haram zu vermuthen. Vom Quellthore westlich hingegen ist zuerst das von Nehemia unterdrückte, blos den Königgärten

dienende Thor zwischen zwei Mauern 2 Kön. 25, 4, an der südlichen Spitze der alten Moriah- oder Niederstadtmauer zu suchen; das Wasserthor (Neh. 3, 26) in Osten bei der Quelle der Jungfrau, und das Roßthor endlich (3, 28) am Südrande des Tempelgebietes. — Aber, wird man fragen, wo werden denn alle diese Monumente, die Apostelkirche mit dem Cönaculum, der Geißelungssäule, dem Grabe Davids 2c., auf Moriah untergebracht? Wir antworten: An einem viel wahrscheinlicheren Orte, den die ganze Oberstadt, En-nebi-Daûd eingeschlossen, aufweisen kann, in der antiken, christlichen Kirche die heute El-Aksa-Moschee heißt. Wir wissen wohl, daß die meisten Topographen diesen Ort für die von Justinian erbaute und von Procop beschriebene Marien-Reinigungs-Kirche verwenden wollen, der merkwürdigen Substructionen wegen, welche Procop beschreibt, und die Aksa wirklich hat; aber man vergesse nicht, daß eben dieser Autor sagt, daß die großartigen Substructionen in der Ost-Ecke der Kirche waren, und bei el Aksa sind sie in West. Die wenig bekannte Kirche des Justinian scheint also auf der Südost-Ecke des Haram gelegen zu haben, wo auch solche denkwürdige Gewölbe sind, und dies auf der Ostseite. Ein bedeutender, vielleicht der geschichtlich bedeutendste Theil der Stadt Davids muß durch die besonders südliche Ausdehnung des Tempelplatzes durch Herodes unter dem Haram begraben seyn; z. B. das Haus Davids, welchem wahrscheinlich die an seiner Stelle errichtete, südliche Stoa den Namen der „königlichen" verdankt. Dort sind vielleicht auch die Königsgräber, welche nach Ezech. 43, 7. 9 sehr nahe bei dem Tempel waren.

Wir hätten somit für den südöstlichen Hügel Jerusalems eine Reihe von Benennungen. 1) Zion, als die allgemeinste im Alten Testamente, wie in der christlichen Zeit, vorkommende. Speziell scheint dieser Name ursprünglich der Jebusiter Burg angehört zu haben, welche neben dem Tempel lag, wodurch der Name eine mehr religiöse Bedeutung erhielt. 2) Stadt David's, der neue, israelitische Name, welcher dem jebusitischen Namen „Zion" sollte substituirt werden; im Gegensatz zu „Zion" ist mehr die politische Stadt dadurch bezeichnet. 3) Tempelberg, welche Benennung aber speziell dem Tempelgebiete, respective dem Haram zukommt;

und 4) Moriah, ein Name, welcher im Alten Testamente nur einmal vorkommt, 2 Chron. 3, 1, und dort in archäologisch-etymologischer Absicht, mit Rücksicht auf 1 Mos. 22, 2, nicht als Bezeichnung des Berges, sondern der heiligen Felsenkuppel, oder Tenne Arafna's (2 Sam. 24, 16). — Wie aber hieß die Stadt auf dem Südwest-Hügel, welchem der Name Zion somit entrissen wird? Obgleich im Alten Testament die Benennungen Ober- und Unterstadt nicht vorkommen (unseres Wissens wenigstens), so ist doch zu vermuthen, daß sie schon früher in Gebrauch waren, weil sie bei Josephus der Altstadt zukommen. Uns scheint übrigens, daß der Name Jerusalem speziell der Oberstadt zukommt; denn nur bei dieser Voraussetzung heben sich die vermeintlichen Widersprüche, Jos. 19, 63 „die Jebusiter wohnten mit den Söhnen Israels zu Jerusalem bis auf diesen Tag“; dann Richter 1, 8 „Die Söhne Judas zogen wider Jerusalem und nahmen die Stadt ein“. Ferner die Aussage Richt. 19, 12, von Jebus, daß sie nicht den Söhnen Israels zugehört, sondern eine fremde Stadt ist. Es ist eben ein Unterschied zu machen zwischen der Jebusiterstadt Jebus, wo dieses Volk allein herrschte, und Jerusalem, wo Jebusiter und Söhne Judas vermischt wohnten. Dorthin ging David 2 Sam. 5, 6, nicht vor, sondern nach Jerusalem, welches ihm offen stand, um die Jebusiter zu bekriegen, welche nicht in Jerusalem, sondern im Lande wohnten. Daß übrigens die Oberstadt seltener unter besonderen Namen vorkommt, hat wohl seinen Grund darin, daß dieser Stadttheil mehr von Bürgern und gemeinen Leuten bewohnt war. Das politische Gewicht lag nicht da, sondern in der Stadt des Heiligthums und der Paläste, in der östlichen Stadt Davids.

2. Die Akra der Syrer. Als Antiochus Epiphanes Jerusalem eingenommen, zerstört, der Mauern beraubt und viel Volkes umgebracht hatte, „befestigte er die Stadt Davids mit einer großen, starken Mauer, mit festen Thürmen, und sie wird ihm zur Akra. — Und sie legten darein gottloses Volk, ungerechte Männer (d. i. abtrünnige Juden), die befestigten sich darin — und sie wurden ein großer Fallstrick, und solches war ein Hinterhalt für das Heiligthum“. 1 Makk. 1, 29—40. Diese Akra war jedenfalls nicht ein ganzer Stadttheil, sondern in der Stadt eine besondere Burg oder

Citadelle, wie aus der ganzen Geschichte (siehe Tabelle) hervorgeht. Diese Feste lag aber nicht in der Stadt Davids, sondern war die Stadt Davids selbst, „die Burg Zion, das ist die Stadt Davids“! 2 Sam. 5, 7. die alte Jebusiter-Feste. Wenn es also gelingt, die Lage der Akra zu bestimmen, so ist somit auch die Zionsburg entdeckt, die David eroberte, wohin er die Bundeslade brachte, 1 Kön. 8, 1; wo zugleich Davids Palast war, weil Salomo sagt, 2 Chron. 8, 11: „Es soll mir kein Weib wohnen im Hause Davids, des Königes von Israel, denn es ist heilig, weil die Lade Jehovas darein gekommen“. Diese Folgerung zu schwächen, hat man sich darauf berufen, daß Stadt Davids oft in allgemeinem Sinne für ganz Jerusalem gebraucht werde; aber die dafür angeführten Stellen (z. B. Raumer, Palästina 380) als Jes. 22, 9. 10 sind im Gegentheil ganz speziell genommen; Jes. 29, 1 ist nicht von Stadt David's die Rede, sondern der Stadt, da David wohnte; 1 Makk. 2, 31, *ἐν Ἱερουσαλὴμ πόλει Δαυίδ* ist von dem durch die Syrer besetzten Jerusalem, der Akra, die Rede, ebenso 14, 36. David Stadt ist immer und überall im speziellen Sinne als Jebusiter-Burg oder als Stadt am Tempelberge verstanden. Ebenso wenig kann gegen unsere Ansicht von der Lage der Stadt-Davids-Burg arguirt werden aus der Aussage des Josephus (Bell. V. 4, 1), daß der Hügel der Oberstadt *φρούριον ὑπὸ Δαβίδου τοῦ βασιλέως ἐκαλεῖτο*. Freilich, wenn dieses *φρούριον* die Jebusiter- oder Zions-Burg die Stadt Davids wäre, so wäre auch der Oberstadt-Hügel Zion. Dagegen ist aber nicht nur alles oben über Zions Lage angeführte, sondern des Josephus Worte selbst, welche nicht von einer Davids-Burg, sondern von einem Orte reden, welchen David hat „die Burg“ genannt. Eine von David erbaute Citadelle befand sich in der Oberstadt, und die durch David eroberte Zionsburg lag in der Unterstadt. Wie aber die richtig erkannte Lage der Stadt Davids auf dem östlichen Hügel zur Annahme zwingt, daß dort auch Akra lag, so werden umgekehrt durch den anderweitig geführten Beweis dieser östlichen Lage der Akra die bisher gewonnenen Ergebnisse über die Lage der Stadt Davids nachdrücklich befestiget. Diesen directen Beweis haben wir nun durchzuführen. Josephus beschreibt Jerusalem de Bell. V, 4. 1

wie folgt: „Die Stadt war sich Fronte machend (ἀντιπρόσωπος) auf zwei Hügeln erbaut, welche durch ein zwischenliegendes Thal getrennt waren, in welchem die Häuser beiderseits sich hinabzogen. Von den Hügeln war der Eine, die Oberstadt tragende, bei weitem der höhere, der Ausdehnung nach geradere (der Höhe nach steilere?). Wegen seiner Festigkeit wurde er durch den König David die Burg (φρούριον) genannt — — bei uns, der Obermarkt. Der andere, Akra genannte Hügel, welcher seinerseits die Unterstadt überragte, war mondförmig in Hörner auslaufend (ἀμφίκυρτος). Diesem gegenüber war ein dritter Hügel, von Natur niedriger als Akra und ehemals durch ein anderes (ἄλλη) seichtes Thal davon getrennt. In der Zeit, da die Hasmonäer herrschten, füllten diese das Thal aus, in der Absicht, das Heiligthum mit der Stadt zu verbinden; und indem sie die Höhe abtrugen, machten sie diese niedriger, so daß der Tempel über sie hinaus sichtbar wurde (ὡς ὑπερφαίνοιτο).

Das obengenannte Thal, Tyropoeon, von dem wir gesagt haben, daß es den Hügel der Oberstadt von dem untern Hügel trennte, reichte bis Siloa. — Nach außen hin aber waren die zwei Hügel mit tiefen Thälern umgeben, und durch die allseitigen Abgründe unzugänglich".

Der Hügel der Oberstadt, wovon hier die Rede ist, darüber ist jedermann einig, entspricht dem südwestlichen Hügel Jerusalems. Die Oberstadt selbst erstreckte sich jedoch weiter gegen Süden, denn die jetzige Stadt. Das φρούριον, Obermarkt, muß an der Stelle des Kastells gesucht werden, wo eine natürliche Feste sich befindet, die im Verlauf der Zeiten nur den Namen wechselte. In älterer Zeit heißt er der Ofenthurm, Nehem. 3, 11, wahrscheinlich von seiner Kegelgestalt; unter Herodes: Hippicus, u. s. w. Zwischen dieser Oberstadt und dem Hügel der Unterstadt liegt das Thal Tyropoeon, dessen Lage außer allem Zweifel ist, durch die an seinem Südende sich befindende Quelle Siloa. Je nachdem man nun diesem Thale in nördlicher Richtung eine Ausdehnung zuschreibt, kann der gegenüberliegende Berg ein anderer sein. Raumer, Robinson, C. Ritter u. a. nennen das vom Jaffathore gegen den Haram verlaufende, und senkrecht in das untere Tyropoeon mün-

dende Neben-Thal auch Tyropoeon, und behaupten, der nördlich gegenüber liegende Hügel der heiligen Grabes-Kirche sei der Hügel Akra. Die Unhaltbarkeit dieser Hypothese richtig erkennend, haben andere das El-Wadi, jenes vom Damaskusthore bis zur Nordwest-Ecke des Haram sich ziehende Thal, welches durch einen künstlichen Erdwall von dem untern Tyropoeon getrennt ist, für das obere Tyropoeon erklärt, und halten, Williams (S. 273) und Schulz (Jerus. Plan) den Bezetha-Hügel, Krafft (S. 5) den Antonia-Fels für Akra. Die Unhaltbarkeit aller dieser Hypothesen haben wir nun darzuthun und eine den Texten entsprechende Bestimmung der Lage der Syrerburg zu versuchen.

Der Bericht des Josephus berechtiget nicht, im Tyropoeon-Thal ein unteres und oberes zu unterscheiden, er kennt nur das untere, welches an dem künstlichen Erdwall anfängt und bei Siloa endiget. Ferner ist einleuchtend, daß der zweite Hügel und der dritte auf einem und demselben Bergrücken sind, nämlich dem Moriaberge. Josephus unterscheidet sie freilich als zweiten und dritten, verbindet sie aber als Einen Berg am Ende der oben angeführten Beschreibung, wo er sagt: Nach außen hin waren die zwei Hügel mit tiefen Thälern umgeben, und durch allseitige Abgründe unzugänglich". Diese Thäler sind das Kidronthal in Ost und das Hinnom-Thal in Süd und West; der erste der Hügel ist die Oberstadt, das traditionelle Zion, und der zweite der Moriah-Berg, auf welchem zwei besondere Felsenhügel sich finden mußten, wovon der eine den Tempel, der andere die Akra trug, und durch ein seichtes (nicht „breites",) Thal geschieden waren. An den zwei Haupthügeln Moriah und Oberstadt zog sich wirklich das alte Jerusalem ἀντιπρόσωπος am Tyropoeon hin. Akra betreffend ist bei Lesung des Josephus große Aufmerksamkeit nöthig, weil er manchmal in einem Athemzuge das Wort in dreifacher Bedeutung braucht: 1) als Akra-Hügel, wodurch der ganze Berg Moriah mit Stadt und Tempel gemeint ist; von diesem sagt er, er seie ἀμφίκυρτος gewesen, das heißt, der Felsenzug seines Rückens hatte eine gekrümmte Mondgestalt durch die drei Felsenrücken der Antonia, des Tempels und der Akra; 2) als Unterstadt, mit Ausschluß des Tempelgebietes, und 3) als die Syrerfeste mit Ausschluß alles

andern. Wo war nun die Unterstadt? De Bell. VI, 6. 3: „es wurden das Areheion, das Rathhaus und der Ort, Ophla genannt, angesteckt, und das Feuer breitete sich aus bis zum Palast der Helena, welcher mitten in Akra, (Unterstadt), lag". VI, 7. 2: „Nachdem die Römer die Räuber aus der Unterstadt vertrieben hatten, verbrannten sie alles, bis Siloa". Also Siloa und Ophel, welche beide dem Moriah angehören, lagen in der Unterstadt, so wie der Theil der Stadt, der am Thropoeon hinzog. Die Frage ist nun, zu bestimmen, wie weit gen Norden sie hinauf lag. Da zu der Makkabäer Zeit Akra in der Stadt lag, so daß sie durch eine Mauer mußte von derselben geschieden werden (Tabelle Nr. 12 und 1 Makk. 6, 26; 10, 32), so kommt alles darauf an, zu bestimmen, bis wohin nördlich in selbiger Zeit Jerusalem sich erstreckte. Daß die Neustadt ausgeschlossen war, versteht sich, weil nach Christo nur erst dieses Quartier durch die Aufführung der dritten Mauer zur Stadt kam. Aber gehörte das durch die zweite Mauer umschlossene Proasteion damals schon zur Stadt? Offenbar wor in den Jammerszeiten, zwischen Nehemia und den Makkabäern, Jerusalem nicht größer geworden, sondern noch so wie sie nach Nehem. 3 erbaut ward und beschrieben ist. Dort ist aber nur die Altstadt befestigt worden. Zuerst, weil nicht denkbar ist, daß damals Jerusalem größer als nothwendig erneuert wurde, ferner, weil nur die Alte Nordmauer, wie sie Josephus als innerste beschreibt, natürlich fest war; und endlich und hauptsächlich, weil Nehemias Thore der Nordmauer der ursprünglichen alten, aber nicht der zweiten Mauer zugehörten. Die dort genannten Thore sind: 1) das Fischthor (Neh. 3, 3). Als Manasse die zweite Mauer errichtete (2 Chron. 33, 14), baute er „bis wo man geht zum Fischthor". Dieses bestand also schon, gehört nicht zur neuen Mauer; diese kreuzt nur die Straße, die aus diesem Thore führt. 2) Das Alte Thor (Neh. 3, 6.), das seinem Namen zu Folge nicht ein neueres war, und 3) das Thor Ephraim, das schon 2 Chron. 25, 23 genannt ist. Krafts Aushülfe, als wäre der Name eines Thores der alten Mauer auf das entsprechende in der Neuen übergegangen, ist unhaltbar, weil die Alten Thore blieben, also ihre Namen behielten, und bei Errichtung der neuen, da

kein Ephraim mehr existirte, die Auffrischung z. B. dieses Namens undenkbar ist. Jerusalem war in der Zeit Nehemias und der ersten Makkabäer auf die Altstadt beschränkt, welche nicht weiter nördlich ging, denn an den künstlichen Erdwall, der das Tyropoeon durchsetzt. So bezeichnet auch Josephus die Unterstadt, weil er offenbar in der ganzen oben gegebenen Beschreibung nur die Altstadt im Gedanken hat, welche allein als auf zwei Hügel beschränkt, und als von tiefen Thälern umschlossen bezeichnet werden kann. Die Akra lag demnach irgendwo auf dem Moriahhügel, und jedenfalls nicht nördlicher, als der Erdwall. Sie lag ferner sehr nahe beim Tempel (Tabelle Nr. 4 und 14), und der Art, daß die Feste und ihr Berg oder Fels, da er noch bestand, der Stadt die Aussicht auf den Tempel verdeckte, und durch das Abtragen des Felses der Tempel demaskirt wurde, ὡς ὑπερφαίνοιτο (Bell. V. 4, 1).

Kann nun Akra auf dem Kreuzberge, wohin sie Robinson verlegt, gelegen haben? unmöglich, denn 1) dieser Hügel ist nicht von den tiefen Thälern mit eingefaßt, wie doch Josephus will. 2) Die Unterstadt oder Stadt Davids dorthin zu verlegen, widerspricht allen Texten, und doch lag Akra in der Stadt Davids. 3) Jenes Thal, das vom Jaffathor gen Ost sich zieht, und dessen Existenz freilich erwiesen scheint, als oberen Theil des Tyropoeon wollen geltend machen, ist grundlose Hypothese, die keinen Text für sich hat. 4) Der abgetragene Akra-Hügel war niederer als der Tempel, der Kreuzberg aber ist jetzt noch bedeutend höher. 5) Das Thal zwischen Akra und Tempel wurde ausgefüllt; dasjenige aber zwischen Tempel und Kreuzberg besteht heut noch. 6) Die Akra lag bei dem Tempel, was vom Kreuzberge nicht kann gesagt werden. 7) Der Akrafels maskirte meist die Aussicht auf den Tempel; der in Nordwest gelegene Kreuzberg kann der südlich und südwestlich gelegenen Stadt die Aussicht gen Nordosten nicht versperren. 8) Als Titus die innerste Mauer stürmte, flüchteten sich die Belagerten auf Akra (Bell. VI, 8. 4). Wären sie aber auf den Kreuzberg geflohen, so wären sie, aus ihrer noch nicht eroberten Oberstadt, in längst schon von den Römern behauptetes Gebiet gekommen. Es ließen sich noch andere Gründe aufführen, doch werden die hier gegebenen zureichen.

Kann Akra auf dem Bezetha-Hügel gesucht werden? ebenso wenig; denn dieser Hügel ist jetzt noch vom Tempelgebiet durch ein tiefes Thal getrennt; auch gelten gegen diese Hypothese die oben angeführten Argumente, 2. 6. 7.

Kann Akra auf Antonia gesucht werden? Zwischen Antonia und Tempel ist kein ausgefülltes Thal, sondern Felsboden. Der Antonia-Fels konnte nicht der im Süden gelegenen Stadt die Aussicht auf den Tempel verdecken, lag auch nicht in der (Alt-)Stadt; dann ist zu wiederholen, was oben Nr. 7, gegen die Kreuzberg-Akra arguirt wird.

Somit bleibt offenbar für die Lage der Akra nur der südlichere Theil des Moriah-Hügels übrig.

Es kann uns nicht beikommen, bestimmt den Ort der Akra bezeichnen zu wollen; das kann nur durch Untersuchung an Ort und Stelle geschehen. Uns genügt es, alle Angaben diesen Ort betreffend zu sammeln.

Die Syrerburg muß als wenig geräumiges, hohes, unzugängliches Felsenschloß gedacht werden, welches durch eine kleine Garnison konnte behauptet werden. Die Syrer wählten also gewiß einen Ort, welcher schon von Natur fest war. Ein solcher Ort aber war wahrscheinlich auch durch die alten Könige schon befestigt. Die Akra muß demnach einer der Festungen entsprechen, von welchen, als in Jerusalem gelegen, das Alte Testament Meldung thut. Solcher Festungen oder Thürme in der Stadt waren aber drei: 1) das von David φρούριον genannte Schloß der Oberstadt, der Ofenthurm, später Hippicus. 2) Die Thürme Mea und Hananeel im Norden des Tempelhofes, später Birah, Baris, Antonia, und 3) der hervortretende Thurm bei Ophel, also südlich von dem Tempelgebiete (Nehem. 3, 25—27), Migdal Eder, Ophel bei Micha (4, 8), Ophel, (2 Chron. 27, 3) Ophel und Wachtthurm (Jer. 32, 14). Wahrscheinlich sind alle diese letztgenannten Thürme mit der Stadt Davids im engeren Sinne, oder der jebusitischen Zions-Burg, so wie mit der Akra identisch. Diese ist zu suchen, wo etwa abgetragener Felsen sich findet, sey es auf der Westseite des Haram unterhalb des Erdwalles im Mekhmeh-Quartiere, oder an der Südseite des Tempelplatzes. Vermuthungsweise machen wir

aufmerksam auf das Gartenfeld der Akra=Moschee, welches wohl Felsengrund haben könnte, da es 50 Fuß höher liegt, denn die unmittelbar außer der Stadtmauer gelegene obere Ophel=Fläche. Eine Akra am Mekhmeh oder im Akra=Garten entspräche vollkommen allen Anforderungen der Texte, die Lage wäre dem Tempel nahe genug, daß diesem die Syrerfeste zum Hinterhalt ward und daß vom Tempel aus der syrischen Besatzung ein Brief kann vorgelesen werden. Akra wäre in der Stadt, und konnte dieser die Aussicht auf den Tempel verdecken; das zwischen liegende Thal ist ausgefüllt; dorthin (an die südliche Unterstadt) konnten die Juden vor den stürmenden Römern fliehen; die abgetragene Akra wäre jetzt niederer als der Tempel; der Akra=Berg wäre ἀμφίκυρτος! u. s. w.

Es ließe sich noch manches bisher dunkel gebliebenes topographisches Verhältniß in Jerusalem ins rechte Licht stellen, als Folgerung der richtig erkannten Lage von Zion und Akra; aber es hier darlegen zu wollen, würde zu weit führen. Nur Eins ist noch, als mit unserem Gegenstande innig zusammenhängend, zu berühren. 2 Sam. 5, 8 ist gesagt, daß Joab durch die Wasserleitung in die Jebusiterburg drang; nun ist aber bekannt, daß die so merkwürdigen Wasserleitungen und Gewölbe in Jerusalem ausschließlich dem Moriah=Hügel angehören; zwei Gewölbgänge sind dort entdeckt, durch welche von dem jetzt außerstädtischen Ophel ins Innere der Stadt kann eingedrungen werden; dort ist auch der Siloa=Gang; in das Haramgebiet führte die sogenannte Wasserleitung des Pilatus, unser Drachenbrunn, desgleichen die nördliche Canalisirung des Hiskia; dorther kommt die Quelle der Jungfrau. Auf dem Oberstadthügel fehlten diese unterirdischen Wasserwege ganz, mit Ausschluß der einzigen, erst durch Herodes erbauten, (Bell. V, 7. 3). Ein neuer Beweis, daß wir Zion richtig bestimmt haben, und daß dem wasserreichen Ost=Hügel die Hauptbedeutung des antiken Jerusalem zukommt.

Wenn wir nun aber dem Nordwest=Quartier von Jerusalem den Namen Akra streitig machen, wie hieß es denn in den alten Zeiten? Für Südost haben wir die Namen: Zion, Stadt Davids, Unterstadt; für Südwest den Namen Jerusalem, Oberstadt; für

den durch die zweite Mauer beschlossenen Stadttheil, wohin zwei der Westthore des Tempels führten, den Namen Vorstadt, (Pharbar. 1 Chron. 26, 18; 2 Kön. 23, 11, προάστειον, Joseph. antiq. XV. 11. 5) im Gegensatze von πόλις, d. i. die Altstadt, (Bell. V, 4. 1). Das durch die dritte Mauer Eingeschlossene hieß wohl im allgemeinen Neustadt, Bezetha, doch gehört dieser Name mehr ausschließlich dem Nordost-Hügel an; wie aber hieß die Nordwest-Region, besonders im Alten Testamente? Es kann nun wohl für ausgemacht gelten, daß die Wasserleitung Hiskias von Norden kam (Krafft, Topogr. S. 120 ff. Ritter, Sinai und Paläst. III. S. 370 f.). 2 Chron. 32, 30. vgl. 2 Kön. 20, 20 heißt es aber: „Er ist der Hiskia, welcher den obern Ausfluß der Wasser von Gihon verstopfte, und leitete sie in die Stadt Davids מַעְרָבָה; dieses letzte Wort übersetzten nun die einen mit „abendwärts“, andere mit „von Abend her“; das eine aber wie das andere ist grammatisch unrichtig: ערב heißt: Abend, ערבה. abendwärts, מערבה von Abend her abendwärts, was ein Unsinn wäre. Das Wort heißt vielmehr Araba, als Name der nördlich Jerusalem (dem alttestamentlichen) anliegenden Region, also der späteren Neustadt. Dieser Name kommt wieder 2 Chron. 33, 14 in Verbindung mit Gihon vor, und hat auch hier als Bezeichnung des Westen keinen Sinn; wir vermuthen ihn gleichfalls Amos 6, 14: „Ich will euch, Haus Israel, ein Volk erwecken, spricht Jehova, das soll euch ängstigen, von da, wo man nach Hemath geht, bis zum Bach der Araba“. Der Küstenweg nach Hemath war des Reiches Israel Nordwest-Grenze, die Nord-Region Jerusalems die Südost-Grenze; der Prophet nennt also die Diagonale als größeste Länge des Reiches. Bach Araba ist also der Kidron, welcher von Westen nach Osten hinter Jerusalem sich hinzieht. נחל ist bekanntlich eine stehende Bezeichnung des Kidron-, und גיא des Hinnom-Thales. Diese Araba meint wohl Josephus, wenn er sagt: Herodes habe ein Theater in der Stadt erbaut, ein Amphitheater ἐν τῷ πεδίῳ (Antiq. XV, 8. 1) und südlich vom Tempel war ein Hippodrom; dieses πεδίον scheint die Uebersetzung von Araba zu sein, da ohne dieß für ein Amphitheater anderswo bei Jerusalem kein Ort zu finden wäre.

2.

Die Hauptgrundsätze der Pastoraltheologie,

welche die Briefe an Timotheus und Titus auch noch für unsere Zeit enthalten.

Von

Hermann Wettler,

in Hornburg, Diöces Eisleben.

Wenn wir durch die ganze heilige Schrift hin leitende Gedanken pastoralen Verhaltens und pastoraler Amtsthätigkeit finden, wenn uns bei speziellen Veranlassungen ein Mannigfaches von einschlägigen Anweisungen und Urtheilen entgegentritt, so ist dies doch nirgends in solch einer Vollständigkeit und instructiven Klarheit der Fall, als in den deshalb mit Recht so genannten Pastoralbriefen. Sie sind für Jeden, dem das köstliche Werk befohlen ist, Gottes Mitarbeiter zu sein an Gottes Ackerwerk und Gebäude, ein Regulativ von ewig maaßgebender Bedeutung. Selbstverständlich wird Niemand irgend ein System der Pastoraltheologie, irgend welches Fach- und Registerwerk in den Pastoralbriefen suchen. Nicht codificirte oder codificirbare Regeln, sondern Principien und große Grundlinien sind es, in welchen sich die in den Briefen enthaltene Pastoraltheologie bewegt.

Aufgabe soll es sein, jene Grundlinien aufzusuchen und, ihnen nachgehend in ihren Verzweigungen und Ausläufern, das zerstreut Mannigfaltige unter einheitliche Gesichtspunkte zu bringen. Es handelt sich näher um Hauptgrundsätze der Pastoraltheologie. Wenn hier auch einerseits die Gränzen nicht zu eng zu ziehen sind, so sollen doch andrerseits die in den drei Sendschreiben enthaltenen fundamentalen Gedanken stets nach ihrer die Einzelbestimmungen in den Briefen regierenden und tragenden Bedeutung hervorgehoben werden. Hiernächst ist als weitere Modifikation der Ausführung die in der Ueberschrift ausgedrückte Betonung derjenigen Pastoralgrundsätze ins Auge zu fassen, welche auch noch für unsere Zeit

in den Briefen enthalten sind. Nicht als ob die, in den heiligen Urkunden niedergelegten Schätze je antiquirt sein könnten, sondern selbstverständlich in dem Sinne, daß dadurch die Rücksichtsnahme auf den grade gegenwärtig vorliegenden Lebensstoff gegeben ist.

Vor Allem wird es darauf ankommen, nach Analogie der apostolischen Regel „recht zu theilen das Wort der Wahrheit", auch recht zu theilen den vorliegenden Stoff. Die in den Briefen niedergelegten Grundsätze der Pastoraltheologie enthalten uns aber, einerseits:

Normirungen der persönlichen pastoralen Qualification,

andrerseits:

Regulative für die Amtsbethätigung in den unterschiedenen Kreisen pastoralen Wirkens.

Die nach beiden Seiten hin in den Briefen gegebenen Anweisungen stehen selbstverständlich in innigster Wechselbeziehung zu einander. Während Erstere ihrer Natur nach ins Praktische tendiren und zur Auswirkung treiben, sehen die Letzteren auf die persönlichen Requisite als auf ihre nothwendig gegebenen Voraussetzungen zurück.

Untersuchen wir nun die Kreise, welche sich um jene beiden Gruppen pastoraltheologischer Festsetzungen ziehen, so ergibt sich vorerst, daß die Grundregeln für die persönliche pastorale Qualification Fundament und Regulator nur in der Idee des pastoralen Amtes selbst haben können. Eine wie auch immer zu bestimmende Congruenz der pastoralen Person mit den Postulaten des pastoralen Amtes muß stattfinden, weil Werkzeug und Werk nimmermehr in disparatem Verhältnisse zu einander stehen können, sondern jenes diesem immer irgendwie qualificirt entsprechen muß. Wie das pastorale Amt nichts Anderes will, als die Seelen mit starker Glaubenshand auf dem Wege des Lebens zum Leben führen *ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος.* 2 Tim. 3, 17., so fallen die persönlichen Motive pastoraler Thätigkeit mit der Aufgabe des Amtes selbst zusammen in dem „sich selbst Seligmachen und die Hörenden" — *τοῦτο γὰρ ποιῶν καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου.* 1 Tim. 4, 16. Wie ferner das Ideal aller unterhirtlichen Thä-

tigkeit in dem Erzhirten Jesus Christus beschlossen ist, wie Sein Amt dauert bis zu der Zeit des ὑποταγεῖν αὐτῷ τὰ πάντα, so gilt das Amt Seiner Unterhirten allezeit und zwar mit Ausschließung jeder Schranke für Alle 1 Tim. 2, 1 ff. —, dieweil Sein gnädiger Heilswille Alle umfaßt, — ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. V. 4.

Diese Voraussetzungen sind für die Bestimmung der persönlichen Requisite des Pastors necessitirend. Das Haus Gottes, welches ist die Gemeine des lebendigen Gottes, bedingt die Angemessenheit des amtlichen Wandels in diesem Hause — ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος, στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας 1 Tim. 3, 15. Es sollen aber Männer sein, welche in diesem Hause lehrend wandeln, denn „einem Weibe gestatte ich nicht, daß sie lehre". 2, 12. Dieser Grundsatz ist der in unsrer Zeit hie und da auftauchenden Neigung gegenüber zu betonen, den Frauen der Geistlichen irgendwelchen Amtsschein zuzutheilen, etwa in Mißverständniß von 1 Tim. 3, 11 den der Diakonissen im biblischen Sinne.

Die mannigfachen Benennungen, mit welchen der Apostel die Diener am Wort bezeichnet, sammeln sich in dem Namen des Mannes auf der Warte mit den aufsehenden Augen: ἐπίσκοπος. Die ἐπισκοπή ist der generelle Ausdruck des Amtes, 3, 1. Rücksichtlich der Ordination der Diener am Wort geht die Grundanschauung dahin, daß solche principiell Namens und Auftrags der ganzen Gemeinde geschehe, während die wirkliche Vollziehung des Actes durch die persona ecclesiastica stattfindet. 2 Tim. 1, 6. vergl. mit 1 Tim. 4, 14; mittelst Gebet und Handauflegung. 1 Tim. 5, 22; 2 Tim. 1, 6. Tit. 1, 5.

Indem aber der Apostel das δοκιμάζεσθαι, die Constatirung des ἀνέγκλητον εἶναι, als nothwendige Voraussetzung selbst des διακονεῖν aufstellt, 1 Tim. 3, 20, indem er in diese Forderung seinen ganzen apostolischen Ernst hineinlegt, 5, 22; hat er die Nothwendigkeit der δοκιμασία, behufs Erprobung der ἱκανότης, für alle Zeit im Gegensatz zu enthusiastischen Vorstellungen jeder Art festgestellt. 2 Tim. 2, 2. Ist es Aufgabe des pa-

storalen Amtes „Jesum Christum zu verkündigen und zu ermahnen alle Menschen und zu lehren alle Menschen, auf daß wir darstellen einen jeglichen Menschen vollkommen in Christo Jesu" (Kol. 1, 28), geht sonach das ganze pastorale Thun auf der Seelen Seligkeit, so liegt der Kirche die unverbrüchliche Pflicht ob, die Qualification der Organe, durch welche sie diese Thätigkeit ausübt, zu prüfen. Wohl ist zu allen Zeiten, sowohl von einzelnen Stimmen innerhalb der Kirche als von sektirerischer Seite her, gegen die Nothwendigkeit dieser vom Apostel geforderten Heranbildung und Prüfung Einspruch erhoben, da jedem Christen der Beruf zum Apostel, Priester, Propheten eigne. Allein es ist ja evident, daß dieser Beruf eben nur ein potentialer ist. Wenn nach Eph. 4, 12 die Heiligen zugerichtet werden sollen zum Werke des Amtes, so müssen doch die diese Zurichtung vermittelnden Organe erst gewonnen und selbst zugerichtet werden. Wie sehr sich aber die Forderung solcher Prüfung und Erprobung in unsrer Zeit steigert, werden wir bei der Auseinanderlegung der einzelnen Momente derselben zu erwägen haben.

Fragen wir also nach den Momenten der von dem Apostel geforderten ἱκανότης, so treten uns eine Reihe von bezüglichen Stellen entgegen, welche ein Mannigfaches von zum Theil ins Einzelnste gehenden Bestimmungen enthalten. Da ist es nun bedeutsam, daß von Alters her die ἱκανότης auf Grund der heiligen Schrift bestimmt wurde als die confessionis sinceritas, docendi dexteritas, morum integritas. In der That lassen sich keine anderen Kategorien auffinden, in welche sich die in den Briefen gegebenen Einzelbestimmungen correcter einfügten.

Für die Frage aber nach dem Ausgangspunkte empfiehlt sich folgende Erwägung. Die vom Apostel vorgezeichneten persönlichen Requisite steigen von solchen, die für jeden Christen an sich Aufgabe sind, hier aber der Verantwortlichkeit und Wirksamkeit halber mit besonderem Ernste gefordert werden, zu solchen auf, welche im eminenten Sinne aus der Idee des pastoralen Thuns folgen.

Wir werden es demnach zuvörderst mit denjenigen persönlichen Requisiten in unsern Briefen zu thun haben, welche sich um die

Forderung eines heiligen pastoralen Wandels bewegen.

Wohl sind die allgemeinen pastoralen Tugenden, welche der Apostel verlangt, eben allgemein christliche Tugenden, wohl soll der Wandel des heiligen Volkes überhaupt ein heiliger sein. In der Wahrheit dieses Satzes lebt unsre evangelische Kirche, wenn sie, von ihren Geistlichen ein dem Lebensberufe entsprechendes sittliches Verhalten fordernd, dennoch gesetzliche Feststellungen über das decorum clericale ablehnt. Aber indem sie eben die Congruenz des Lebens mit dem Lebensberufe verlangt, erkennt sie hiermit die Berechtigung der Erwartung an, daß die heiligende Kraft des Wortes der Wahrheit sich zuerst in und an dem persönlichen Erscheinungsleben des Verkündigers darzustellen habe. Wiederum bleibt ja stehen, daß Leben und Beispiel eben nur menschliche Mittel sind, mithin im Verhältniß zu dem göttlichen Gnadermittel des Wortes schlechthin inferiore Mittel. Aber wird nicht ein ungeheiligtes Herz und ein unreiner Wandel, auch die goldenen Früchte, die *λόγια Θεοῦ* 1 Petr. 4, 11 in unreine Schale fassen? Wird solch Herz und solcher Wandel nicht auch seine Kraft hineinthun in die Kraft des ewigen Wortes der Wahrheit?

Wenden wir uns zu den pastorales Leben und pastoralen Wandel normirenden Grundregeln des Apostels, so gehen die einschlagenden Bestimmungen in solche mehr positiver und in solche mehr negativer Art auseinander, so doch, daß sich beiderlei Seiten stets in lebendiger Wechselbeziehung fordern.

Die mehr negativen Bestimmungen haben ihren Mittelpunkt in dem Verlangen des unsträflichen und untadelichen Lebens — *ἀνεπίληπτον, ἀνέγκλητον εἶναι.* 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 7., während die mehr positiven Regulative zu der Forderung des vorbildlichen Wandels aufsteigen und sich in dem *τύπος τῶν πιστῶν* sammeln, 1 Tim. 4, 12. *τύπον παρέχεσθαι καλῶν ἔργων.* Tit. 2, 7. Die entsprechenden Motivirungen lassen sich nach der einen Seite in der nothwendigen Fernhaltung jedes Aergernisses und dem Verlangen des guten Zeugnisses bei denen die draußen sind, finden *ἵνα μὴ εἰς ὀνειδισμὸν ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου,* 1 Tim. 3, 7.

ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου. V. 6 — nach der andern Seite aber in der Forderung, daß „das Zunehmen in allen Dingen offenbar sei". 4, 15.

Als das erste persönliche Requisit pastoraler Qualifikation ist hiernach herauszuheben die Forderung des guten Namens, der μαρτυρία καλή. Die Unerläßlichkeit dieses Erfordernisses steigert sich für unsere Zeit. Wenn vordem das Ansehn des Amtes die Flecken der Person bedeckte, so sieht sich dermalen der Diener am Wort in der Lage mit seinen armen Kräften die Schmach des Amtes tragen zu müssen. Weil das Amt verlästert ist, wird Amtsbethätigung in weiten Kreisen nur im Hinblick und mit Rücksicht auf etwaige persönliche Trefflichkeit des Amtsträgers geduldet. Darum gilt es vor Allem ein gutes Zeugniß bei denen die draußen sind, auf daß, wie Petrus über der Weiber Wandel schrieb, auch die nicht glauben an das Wort, durch der Diener Wandel ohne Wort gewonnen werden.

Gehen wir näher an den Begriff ἀνεπίληπτον und ἀνέγκλητον εἶναι heran, so müssen wir allerdings mit der negativen Forderung der bürgerlichen und moralischen Legalität anheben. An wem schon die Uebereinstimmung des Handelns mit dem bürgerlichen und moralischen Gesetz (von den möglichen Conflikten beider hier abgesehen) vermißt wird, der kann wahrlich die klagende Frage nicht abweisen: Was verkündigest du meine Rechte und nimmst meinen Bund in deinen Mund, so du doch Zucht hassest und wirfst meine Worte hinter dich! Ps. 50, 16. 17. Welch ein tiefeinschneidendes Aergerniß, welch ein edomitischer Hohn, wenn, wie solche Heimsuchung in unsern Tagen nicht selten ist, einmal ein Mann, der in weiten Kreisen als eine Säule der Kirche galt, durch plötzlichen Fall die Schmach seiner Mitarbeiter häuft! Und wiederum, wie werden die Lebensadern der Kirche unterbunden, wenn ihre Diener, die Legalität des Wandels klüglich bewahrend, durch ein Leben schleichender Selbstsucht selbst verwerflich werden, indem sie andern predigen.

Nach diesen Ausführungen beurtheilen sich die vom Apostel, 1 Tim. 3, 7. Tit. 1, 7. gegebnen negativen Erfordernisse.

Allein nicht in der Fernhaltung des σκάνδαλον ist die pastorale vitae integritas beschlossen, es muß der Wandel von einem Positiven zeugen, ein Positives predigen. Der Gegensatz des Aergernisses ist die Erbauung und das negative Verlangen des ἀνεπίληπτον, ἀνέγκλητον εἶναι setzt sich um in die positive Forderung des τύπον παρέχειν.

Wenn über jedes Christenleben die Mahnung geschrieben ist, sich zu bauen als lebendigen Stein zum geistlichen Hause, so wird denen, derer ganzer Lebensberuf es ist, mit dem Herrn zu bauen an dem Hause Seiner Kirche, in ausgesprochenster Weise die Pflicht eignen, Vorbilder der Heerde zu werden. Die einzelnen einschlagenden Stellen 1 Tim. 3, 2..4 ff. Tit. 1, 6. 8 ff. u. a. sammeln sich um die generellen Regulative rechten pastoralen Thuns und Leidens. ἔπεχε σεαυτῷ 1 Tim. 4, 16. σὺ οὖν κακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης Ἰησοῦ Χριστοῦ. 2 Tim. 2, 3. Alle das öffentliche und private Leben normirenden Stellen, welche sich als eben soviel Züge zum rechten pastoralen Gesammtbilde darstellen, fassen sich zusammen in der Forderung der Erbaulichkeit des Wandels. Diese aber ist uns nichts Anderes, als die positive Durchdringung aller Lebensäußerungen und Lebensgestaltungen mit dem Geiste des himmlischen Baumeisters, auf daß Christus in dem immer völliger werdenden Wandel immer völligere Gestalt gewinne. Hieraus resultirt die pastorale Pflicht, in allen Lebenskreisen das ἐξεῖναι gefangen zu nehmen unter das συμφέρειν und οἰκοδομεῖν.

Ein Lebenskreis ist es aber, welchen wir hier um deswillen noch näher ins Auge zu fassen haben, weil sich gerade in und aus demselben der vorbildliche Wandel in erbaulichster Weise gestalten soll — des Pastors Ehe und Familienleben. Wenn einerseits jede Erörterung über die Evangelicität der Pastoralehe durch die klaren apostolischen Worte 1 Tim. 3, 2 u. a. ausgeschlossen wird, andrerseits auch hier in jedem concreten Falle das συμφέρειν und οἰκοδομεῖν Regulator der Freiheit ist, so soll gerade auf diesem Lebensgebiete die pastorale Vorbildlichkeit dadurch am Völligsten werden, daß die abschattende Beziehung auf das regimentliche Verhalten gegen die Gemeinde hervortritt —

„so aber Jemand seinem eignen Hause nicht weiß vorzustehen, wie wird er die Gemeinde Gottes versorgen?“ 1 Tim. 3, 5. Man weiß, daß Ehe und Familienleben des Pastors für die Gemeinde immer die Bedeutung der Stadt hat, die auf dem Berge liegt. Eine Zeit aber, welche von den schwersten Versündigungen gerade nach dieser Seite hin, von Auseinanderweichen und verflachender Zerfahrenheit dieses hochsittlichen Verhältnisses zeugt, fordert dazu auf, die betreffenden apostolischen Gedanken in ihrer ganzen Tiefe und heiligen Wahrheit zu fassen. Wer die Beziehungen kennt, welche für den Diener am Wort zwischen dem Wandel im eigenen Hause — 1 Tim. 3, 4. — und dem Wandeln im Hause Gottes — V. 15 — bestehen, wird sowohl die Frauen, die da „treu sind in allen Dingen“ — V. 11. — als die Forderung „wohl vorzustehen dem eigenen Hause“ V. 4. — tiefer und heiliger verstehen, als von einem nach Außen legalen, nach Innen fälschlich sogenannten gemüthlichen Familienleben. Er wird wissen, daß letzteres, wenn nicht an und durch dasselbe mehr und mehr offenbar wird das gegenseitige „Zunehmen in allen Dingen“ — 4, 15 — im Grunde auch nichts Besseres ist als ein Leben schleichender Selbstsucht.

In diesen Grundlinien, welche wir bisher zu verfolgen gesucht, zeichnen sich die rücksichtlich der pastoralen morum integritas in den Briefen gegebenen Normirungen. Der Gedanke aber, daß alle Vorbildlichkeit des Wandels im Verhältniß zu dem Gnadenmittel des Wortes untergeordnetes Mittel sei, fand schon oben seine Betonung. Die pastorale Aufgabe sich selbst und die ihn hören selig zu machen, führt in das Centrum des gottmenschlichen Lebens des Erlösers als in ihren ewigen Nährungsquell hinein, während sie anderseits von selbst zur Vermittlung des bewußten Sich-Mitnährens aus diesem Quell treibt. Die in diesem Satze als Aufgabe enthaltene Wahrheit fordert die nach dieser Seite hin gehenden Bestimmungen der persönlichen pastoralen Qualification. Wenn sich die Ausführung bisher innerhalb der Sphäre des „Habe Acht auf dich selbst“ bewegte, so schreitet sie jetzt zu der Forderung „Habe Acht auf die Lehre“. 1 Tim. 4, 16.

Das göttliche Wort, durch rechter Hirten Mund verkündigt, soll die Seelen der Gemeinden selig machen. Die Methode der Vermittlung des zeugenden, schöpferischen Wortes, des Wortes der Wahrheit, hat ihr Regulativ an dem ὀρθοτομεῖν und um die Methode dieser Vermittlung wird sich die Ausführung im zweiten Theile bewegen. Hier aber haben wir es mit den persönlichen Voraussetzungen dieses ὀρθοτομεῖν für den Diener am Wort zu thun. Niemand kann recht theilen das Werk der Wahrheit — er hätte es denn selbst (confessionis sinceritas) und vereinigte in sich die Bedingungen der Möglichkeit der Vermittlung (so verstehen wir die docendi dexteritas). Wie nun einerseits das Geben und Vermitteln durch das Haben bedingt ist, so fallen andrerseits die persönlichen Bedingungen der Möglichkeit des Habens mit denen des Vermittelns vielfach zusammen.

Wenn es nach unsern Briefen pastorale Aufgabe ist, ein bewußtes Mitleben in der gesunden Lehre mit freier Zustimmung zu derselben zu vermitteln, so müssen selbstverständlich die diese Thätigkeit ausübenden Organe selbst in Uebereinstimmung mit der ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ stehen und lehren. So finden wir hier die Forderung der Reinheit des Bekenntnisses als Mittelpunkt pastoraler Qualifikation in ausgesprochenster Weise betont. An die zahlreichen Stellen, welche ein damnamus gegen die Irrlehrer aussprechen, fügen sich stets so oder so modifizirte positive Ermahnungen den guten Kampf der reinen Lehre zu kämpfen. 1 Tim. 1, 18; vergl. 6, 12. Sowie der Apostel die endliche Ausscheidung schlechthin unverträglicher Elemente befiehlt — αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ Tit. 3, 10. — so fordert er mit wiederholter Dringlichkeit das λαλεῖν ἃ πρέπει τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ. 2, 1.

Als die Substanz aber dieser gesunden und heilsamen Lehre, in welcher der Pastor leben soll, bezeichnet der Apostel „das herrliche Evangelium des seligen Gottes“ 1 Tim. 1, 11. Durch das selbstbewußte Halten an diesem Evangelium eignet dem Lehrer die Qualifikation eines Lehrers im Glauben und in der Wahrheit,

2, 7., der das Geheimniß des Glaubens in einem reinen Gewissen hat. 3, 9.

Indem der Begriff des *διδάσκαλος ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ* das Vermögen involvirt, die Erkenntniß des wahren Glaubens durch das Medium des Wortes vermittelnd darzulegen, andrerseits aber die Lehrhaftigkeit rücksichtlich der Substanz des zu Lehrenden ihren Regulator teleologisch an der confessionis sinceritas hat *ἵνα ὑγιαίνουσιν ἐν πίστει* Tit. 1, 13, so fordern sich gegenseitig beide pastorale Eigenschaften — *δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον εἶναι . . . . ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν.* 1, 9.

Es handelt sich mithin jetzt um die persönlichen Bedingungen der Möglichkeit der Vermittlung *τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας* nach den in den Briefen enthaltenen Bestimmungen, d. h. es handelt sich um Darlegung des Begriffs der pastoralen Lehrhaftigkeit mit ihren Voraussetzungen nach Paulinischen Grundsätzen.

Die Bezeichnung der geforderten pastoralen Eigenschaft gibt Paulus zusammenfassend in dem Worte *διδακτικός.* So lesen wir: *δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον εἶναι . . . . διδακτικόν.* 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 9. *καὶ ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράδου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοί ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι.* 2 Tim. 2, 2. Sehen wir zu, wie verschiedene Stellen der drei Briefe das in Rede stehende pastorale Requisit in seine einzelnen Momente auseinanderlegen. Hierher gehören noch 1 Tim. 4, 13 *πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει κ. τ. λ.* 2 Tim. 2, 15 rücksichtlich das *ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας*, ferner 3, 14 ff. *σὺ δὲ μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης, εἰδὼς παρά τινος ἔμαθες. Καὶ ὅτι ἀπὸ βρέφους τὰ ἱερὰ γράμματα οἶδας κ. τ. λ.* 4, 2. *κήρυξον τὸν λόγον . . . .* 4, 5. *ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ, τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον.* Tit. 1, 9. *δεῖ αὐτὸν εἶναι . . . . ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ κ. τ. λ.* Suchen wir nun auf Grund der angezogenen Stellen die Hauptgrundsätze des Apostels rücksichtlich dieses Stückes pastoraler Qualification aufzuzeigen. Zunächst, was vorauszunehmen ist, bezeugen

uns zwei Stellen in den Briefen, daß die pastorale Pflicht, der Gemeine nach allen ihren Richtungen hin religiöses Leben zuzuführen, sich nur auf Grund und Voraussetzung der betreffenden charismatischen Befähigung vollzieht. *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος κ. τ. λ.* 1 Tim. 4, 14. *ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διά τῆς ἐπιθεσεως τῶν χειρῶν μου.* 2 Tim. 1, 6. Hier ist ein Doppeltes zu erwägen. Zunächst sind diese Bevollmächtigungen und Zusicherungen nicht von der geschichtlichen Stellung und den persönlichen Eigenschaften des Timotheus zu trennen. Ferner ist das Verhältniß zu beachten, in welchem rücksichtlich charismatischer Befähigung der göttliche Quell der Thätigkeit zu dem persönlichen Lebensgrunde des Individuums steht. Die Bildungsfähigkeit involvirt die Pflicht der Ausbildung, daher in den angezogenen Stellen sowohl die negative Forderung des *μὴ ἀμέλειν* als die positive des *ἀναζωπυρεῖν*. Diese Ausbildung zum *ἀνὴρ διδακτικός* vollzieht sich aber nach unsern Briefen auf folgende Weise. Zunächst ist Gebet, tägliches betendes Eintauchen der Seele in den ewigen Heilsgrund selbst Grund und Anfang jeder Ausbildung. Gebet ist ein wesentliches Moment der Gottseligkeit, welche Paulus eine *πρὸς πάντα ὠφέλιμος* nennt. 1 Tim. 4, 8. vergl. mit 2, 1. Gebet ist der legitime Begleiter des pastoralen Studiums. Der Lebenspunkt und ewige Quell alles Wissens ist aber die heilige Schrift. Halte am Lesen! befiehlt der Apostel 1 Tim. 4, 13.; gewiß mahnt uns dieser Befehl vor Allem an das Lesen des ewigen Buches der Wahrheit. Auch diese Mahnung kann zur Zeit nicht scharf genug betont werden. Jemehr sich die Kreise des Wissens und des zu Wissenden ausdehnen, desto dringlicher ist die Pflicht des Dieners am Wort im lebendigsten wie Herzens-, so auch Wissenszusammenhange zu stehen mit dem Mittelpunkte alles Wissens. Die Wahrheit des centralen Wissens, des reichen, organischen, präsenten Wissens von uns aus der Schrift, bedingt die Gesundheit alles peripherischen Wissens. Ferner wird alles pastorale Studium zum fruchtbaren, productiv geistig zu verwerthenden Eigenthum durch die Meditation: *ταῦτα μελέτα.* 1 Tim. 4, 15. Der ganze pastorale Bildungsproceß

kann sich endlich seiner Natur nach nicht vollziehen ohne im Selbsterleben äußerer und innerer Anfechtung, deren Ueberwindung der Apostel durch die Mahnung fordert σὺ οὖν κακοπάθησον. 2 Tim. 2, 3.

Die Anforderung an den, welcher das köstliche Werk begehrt, muß also auf diesem Gebiete dahin bestimmt werden, daß seine Ausbildung der innerlich vorhandenen Bildungsfähigkeit entsprochen habe. Wer geistlich lehren will, muß geistlich gelehrt sein. Hierzu gehört vor Allem Reichthum des theologischen Wissens, selbstverständlich unter Voraussetzung und in Begleitung eines möglichst umfassenden allgemeinen Wissens. Es gilt vornämlich in einer Zeit, in der so viele falsche Höhen menschlicher Weisheit sich erhoben haben wider den Aufgang aus der Höhe, nicht nur Zeugnissen und heiligen Wandel, es gilt voranzugehen in allerlei Weisheit und Verständniß. Es kommt darauf an, in die Höhen und in die Tiefen zu steigen „um die Brüder zu gewinnen“. In sich nichtig ist die Vorstellung, daß gesteigerter religiöser Wissenstrieb die Innigkeit des persönlichen Glaubenslebens abschwäche. Geschieht ja doch vielmehr alle Heilsaneignung nur durch Erkenntniß der Wahrheit.

Es soll aber Wucher getrieben werden mit dem Schatze der Erkenntniß d. h. der Gelehrte soll lehrhaft sein. Die Umsetzung der Erkenntniß in Lehre mit all ihren Besonderheiten, wie Strafen, Ueberweisen, Ermahnen, Bessern, Erziehen, Züchtigen ist bedingt durch eine Unterscheidungsfähigkeit, welche sich von dem Begriff des διδακτικὸν εἶναι nicht lösen läßt. Zum Zweck des kritischen Sich-Orientirens in der Mitte all dieser Mannigfaltigkeiten und Besonderheiten gilt es die Nachfolge des Herrn in dem Streben nach dem γνῶναι τοὺς ὄντας αὐτοῦ. 2 Tim. 2, 19.

Dies etwa sind die persönlichen Requisite zum δόκιμος καὶ ἀνεπαίσχυντος ἐργάτης, dies die Grundzüge, nach welchen sich in unsern Briefen die vom Apostel geforderte pastorale Eigenschaftlichkeit für alle Zeiten der Kirche zeichnet.

Wir haben den Arbeiter nach dem Herzen des Apostels an sich betrachtet, sehen wir uns jetzt die Arbeit des rechtschaffenen und unsträflichen Arbeiters an, prüfen wir, nach welchen Normen sich die persönlichen Eigenschaften in den gegebenen Kreisen der

Thätigkeit auswirken. Bereits im Eingange fand die Wechselbeziehung beider in Rede stehender Theile der Ausführung ihre Würdigung. Es handelt sich mithin nunmehr um die Auffindung der vornehmsten in den drei Briefen enthaltenen Regulative für die Amtsbethätigung in den unterschiedenen Kreisen pastoralen Wirkens.

Alle die kräftigen Gedanken und Vorbilder pastoralen Wirkens aber sammeln sich, in ihrer Gesammtheit und gegenseitigen Beziehung angesehen, in dem Grundgedanken einer allseitigen, das gerade vorliegende Bedürfniß mit pastoralem Tacte treffende Anwendung des einen und ewigen Wortes der Wahrheit. Wenn es sich so durchgehends um geordnete Zuführung des Wortes zu allen Kreisen und Individuen handelt, so ist hierdurch, nach den diesethalb oben gegebnen Erörterungen, zugleich diejenige pastorale Thätigkeit bezeichnet, welche nach der Auffassung des Apostels eine centrale Stellung in allen übrigen einnimmt. Wie die Lehrhaftigkeit Hauptrequisit der spezifischen pastoralen Qualifikation war, so regiert die lehrende Thätigkeit alle übrigen pastoralen Lebensbewegungen. In diese verhalten sich, genau angesehen, zu jener wie die Species zum Genus. Lehre ist Substanz und Mittel zugleich des überweisenden und überführenden Strafens. ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ καὶ διδαχῇ 2 Tim. 4, 2. Steht nicht zeugnißgebendes Lehren im Mittelpunkt alles erziehenden Thuns? Kann endlich ein anderes Trösten erdacht werden, als das lehrende Nahebringen des ewigen Trostes und soll nicht alles παρακαλεῖν geschehen ἐν τῇ διδασκαλίᾳ? Tit. 1, 9. Wenn so das παράγγελε ταῦτα καὶ δίδασκε der Refrain aller pastoralen Anweisung ist, so führt uns dies zuvörderst auf die Frage: In welcher Weise formuliren sich in den Pastoralbriefen die Anweisungen rücksichtlich der Materie des zu Lehrenden? Selbstverständlich kann eben nur von einem Formuliren die Rede sein, da die Materie die eine und ewige ist in der ganzen heiligen Schrift.

Weil es nun unsere Briefe zum guten Theil mit Abstoßung bestimmter Irrlehren zu thun haben, so begegnen wir hier zunächst vorherrschend negativen Regeln. Alle hierher gehörigen Grundsätze

werden aber getragen von dem Petrinischen Wort *εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια Θεοῦ*. 1 Petr. 4, 11. Das gewißlich wahre Wort, der *λόγος πιστός*, 1 Tim. 1, 15 schließt die „ungeistlichen Fabeln" von selbst aus. *τοὺς δὲ βεβήλους καὶ γραώδεις μύθους παραιτοῦ*. 4, 7., und das „theuer werthe" (aller Annahme werthe) Wort, daß Christus Jesus in die Welt gekommen ist, die Sünder selig zu machen — 1, 15. —, Christus Jesus, das Ende aller Genealogie, leidet nicht das Achthaben auf Geschlechtsregister, die kein Ende haben — *μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκοδομίαν Θεοῦ τὴν ἐν πίστει*. 1, 4.

Aus diesen Besonderungen ergeben sich die allgemein giltigen Grundsätze. Fürwahr die Forderung der *οἰκονομία Θεοῦ ἐν πίστει* richtet für alle Zeiten die Thorheit derer, welche „jener fehlend, umgewandt sind zu unnützem Geschwätz". 1, 6. Mag dies „unnütze Geschwätz" derer, die in ihrer Lehre nicht Jesum Christum allein treiben, Jesum Christum, der da ist gestern, heute und derselbe auch in alle Ewigkeit, bestehen, worin es wolle, mögen sie das lebendige Wasser mit was immer für eigenem Weisheitswasser versetzen und so verfälschen was sie süß machen wollen — der Apostel verwirft sie und hat ihre Reden geheißen *βεβήλους κενοφωνίας*. 2 Tim. 2, 16.

Wenn es somit einzig das Wort der Wahrheit ist, welches die Identität des Lehrens in aller Mannigfaltigkeit der Beziehungen vermitteln soll, so ist doch wiederum dies Wort ein sich selbst für die Lehre individualisirendes Wort. Weil das Wort der Wahrheit für Alle ist, diese Alle aber keine abstrakte Allheit, sondern concrete lebendige Persönlichkeiten sind, muß es so vorgelegt werden, daß es eines Jeden Bedürfniß in individualisirt concreter Weise treffe. So befiehlt denn der Apostel als Cardinalregel für die Anwendung des Wortes das *ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας*. 2 Tim. 2, 15. Die Orthotomie ist und bleibt das vornehmste pastorale Regulativ! Wie der Herr sagt, daß es ein groß Ding sei um einen klugen und treuen Haushalter, welchen sein Herr setzt über sein Gesinde, daß er ihnen zu rechter Zeit ihre Gebühr gebe (Luk. 12, 42.), so wird wahr-

lich die Treue derer, welche sind Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse (1 Kor. 4, 1.) erfunden werden in dem *διδόναι ἐν καιρῷ τὸ σιτομέτριον*.

Das rechte Zutheilen aus dem ewigen Schatze des Wortes der Wahrheit, — es ist bedingt durch das rechte Theilen des Schatzes selbst. Nun theilt sich aber dieser Schatz bei aller innern Einheit um deswillen weil er eben lebendiger Organismus ist. Wir haben in dem Worte Gottes die beiden großen Fundamente der Versöhnung — das Gesetz, so unerbittlich verdammt, und das Evangelium, welches den Frieden bringt. Bei vereinter Verkündigung hat der Herr doch nimmermehr beide vermischet — *μετανοεῖτε ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Matth. 4, 17. Darum ist den Dienern seine Verkündigung befohlen *ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας*. Die Allgemeingiltigkeit dieses leuchtenden Hauptgrundsatzes ist an sich evident. Für alle Zeiten werden die Hirten den Stab Sanft und den Stab Wehe zur Hand nehmen müssen und dem *ὑπηρέτης Χριστοῦ* (1 Kor. 4, 1.) wird es immerdar obliegen das Schifflein Christi durch die Klippen, hier der Sicherheit, dort der Verzweiflung hindurchzubringen. Hier soll er voll einschenken mit starkem Wein aus dem Becher in der Hand des Herrn (Ps. 75, 9), dort soll er den Elenden predigen, die zerbrochenen Herzen verbinden, predigen den Gefangenen eine Erledigung, den Gebundenen eine Oeffnung (Jes. 61, 1). Sein Amt ist aus dem Worte der Wahrheit darzureichen das Licht und das Brot und den Wein und den Hammer und das Feuer. Wahrlich, 2 Tim. 2, 15 richtet die, welche nichts weiter wissen und wollen, als die Donner des Sinai nachbilden und richtet widerum alle, welche die Süßigkeit der Gnade ohne das Salz der Gerechtigkeit auftischen. Der rechtschaffne und unsträfliche Arbeiter soll nicht lehren nach dem die Ohren jucken den Hörenden. 2 Tim. 4, 3., er soll das Gesetz lassen beschuldigen und verdammen und das Evangelium lassen entschuldigen und den Frieden bringen. Durch falsch theilen wird das Wort der Wahrheit gar Manchem ein Geruch des Todes zum Tode, da es doch sein soll ein Geruch des Lebens zum Leben. (2 Kor. 2, 16.)

Ist hiermit das Was und Wie des pastoralen Lehrens normirt, so regulirt eine andere Stelle das Wann. *Κήρυξον τὸν*

λόγον, ἐπίστηθι εὐκαίρως, ἀκαίρως. 2 Tim. 4, 2. d. h. die Energie des Zeugnißeifers soll eine constante sein. Wie aber eignen wir uns an das „es sei zur rechten Zeit oder zur Unzeit“? Kann wirklich unzeitiges, d. h. in sich selber unveranlaßtes Reden und Predigen je verordnet sein? Allein es steht ganz anders. Das epexegetische Correktiv des ἀκαίρως ist nicht bloß in den Worten desselben Verses enthalten ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ καὶ διδαχῇ, sondern in dem mit γάρ angeschlossenen folgenden: ἔσται γὰρ καιρὸς ὅτε τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται. Ob es unzeitig dünke denen, welche die heilsame und gesunde Lehre nicht leiden wollen — das darf das ἐφιστάναι nicht bedingen. Ob das Wort der Wahrheit den Kindern dieser Welt ungehörig und verdrießlich komme, ob ihre Weisen sagen: sie eifern um Gott aber mit Unverstand — nur darauf kann es ankommen, ob der Verkündiger sein Thun und seine Rede rechtfertigen kann vor dem Auge des Erzhirten, also daß er sage: εἴτε ἐξέστημεν, Θεῷ. (2 Kor. 5, 13.). Darum kommt es insonderheit heutzutage in der Zeit der Zeugnißnoth darauf an, Zeugniß zu geben gegenüber dem „gehe hin auf diesmal“. Ist das Zeugniß nur in sich selbst veranlaßt, dann gilt es, dem καιρός der Felixseelen mit dem göttlichen καιρός zu begegnen. Dünket es ihnen gleich ein ἄκαιρος — dennoch sollen sie wissen, daß ein Prophet unter ihnen ist! (Ezech. 2, 5.).

Wie aber wird sich solch allzeitiges Begegnen mit Lehre zu den einzelnen Menschen und Zuständen stellen? Das Lehren wird sich eben nach der Individualität der Menschen und Zustände individualisiren. Fragen wir daher nach Regeln individualisirten Lehrens, so finden wir die lehrende Thätigkeit in den Briefen wesentlich trichotomisch bestimmt, freilich so, daß der Zusammenhang der Besonderungen stets hervorgehoben wird. Wir finden Regulative der pastoralen Stellung zur Sünde und zwar sowohl zur intellectuellen als zur Thatsünde, nebst Winken für die pflegende, verhütende und vorbauende Thätigkeit; wir finden Normirungen des pastoralen Verhaltens zu dem beschwerten und gebundenen Leben, zu denen die da sind in allerlei Trübsal. Die Gränzen sind in den Briefen nur fließend gezogen, gebiert ja doch eine dieser pasto-

logischen Erscheinungen immer die andern oder kann sie doch gebären.

So sind es, den obigen Ausführungen entsprechend, wesentlich drei Species der lehrenden Thätigkeit, für welche unsere Briefe bestimmte Grundsätze aufstellen. In Betreff der Reihenfolge der Betrachtung ist folgende Erwägung maßgebend gewesen. Die Thatsünde, als ein thatsächliches Abweichen von dem Wege der Wahrheit setzt ein irgendwie zu bestimmendes intellectuelles Abweichen von dem Worte der Wahrheit voraus. Und widerum alle Trübsal und Traurigkeit der Welt sammelt sich letztlich um die Empfindung des verminderten Lebens, d. h. um die Empfindung der Folge und Wirkung der Sünde. Demnach werden wir jetzt, mit möglichster Wahrung der Gränzen und unter Beachtung des Kanon a potiori fit denominatio die Regulative zu prüfen haben, welche unsere Briefe enthalten in Betreff:

1. Des elenchtischen Lehrens.
2. Des pädeutisch-epanorthotischen Lehrens.
3. Des parakletischen Lehrens.

Zeigen wir zunächst die Hauptgrundsätze des überweisenden, überführenden und strafenden Lehrens auf. Es handelt sich also hier um intellectuelle Sünde, um ein getrübtes, intellectuelles Verhältniß zum Worte der Wahrheit. Die Causalität aller derartigen Sünde kann nur in dem Nichtbleiben des Reben am Weinstock gefunden werden, wodurch jener sich selbst des geistigen Nährstoffes beraubt, in dem Fernhalten dessen, der da leitet in alle Wahrheit. In der apostolischen Charakterisirung der Irrlehren und Irrlehrer, hinsichtlich deren Paulus ein *ἀποτόμως ἐλέγχειν* befiehlt. Tit. 1, 13., sind die zu allen Zeiten, wenn auch proteusartig-auftauchenden „Widersprecher“ — *ἀντιλέγοντες τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ*. Tit. 1, 9 — gezeichnet. Die Summe ihres Irrthums, so vielgestaltig auch „das unnütze und lose Geschwätz“ sein mag, ist doch darin beschlossen, daß sie, nicht zufrieden mit der himmlischen Lehre — *ὑπερεπλεόνασε δὲ ἡ χάρις τοῦ Κυρίου κ. τ. λ.* 1 Tim. 1, 14. *καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον κ. τ. λ.* 3, 16 — eigene oder fremde Lehre hinzunehmen. Sie beruhigen sich eben nicht bei den *ὑγιαίνουσιν λόγοις τοῖς*

τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ. 6, 3. und verfallen deshalb in allerlei gesetzliche, spiritualistische, materialistische, apokalyptische oder sonstwie zu classifizirende Irrthümer.

Versuchen wir auf dem in Rede stehenden Gebiete die Diagnose unserer Zeit zu stellen, um in Folge dessen zu prüfen, was wir uns von den nachher zu erörternden apostolischen Grundsätzen in Rücksicht auf die vorliegenden Bedürfnisse aneignen können. Gewiß gründet der intellectuelle Irrthum unserer Zeit auf religiösem Gebiete einerseits in der Unwissenheit in Betreff des Einen was noth ist und dem Zuvielwissenwollen nach der andern Seite hin. In weiten Kreisen hat sich der religiöse Wissenstrieb von seinem Nährquell, dem πιστὸς λόγος, gelöst — daher die wieder und immer wieder ventilirte Pilatusfrage: was ist Wahrheit? — daher das so oft gehörte δός ποῦ στῶ, daher die Verirrung jenes Wissenstriebes in die βεβήλους καὶ γραώδεις μύθους eines basislosen Subjectivismus. Denn das Zuvielwissenwollen ist im Grund ein Zuwenigwissen: „sie wollen der Schrift Meister sein und wissen nicht, was sie sagen oder was sie setzen." 1 Tim. 1, 6. „sie lernen immerdar und können nimmer zur Erkenntniß der Wahrheit kommen." 2. Tim. 3, 7. Aus dem Mangel und der Krankheit des centralen Wissens folgt die Krankheit des peripherischen Wissens, alle die ζητήσεις καὶ λογομαχίαι. 1 Tim. 6, 4., die παραδιατριβαὶ διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν καὶ ἀπεστερημένων τῆς ἀληθείας. V. 5. — jeder einzelne Zweifel und habituelle Wahn.

Dem Allen begegnet die elenchtische Thätigkeit. πᾶσα γραφὴ ὠφέλιμος πρὸς ἔλεγχον. 2 Tim. 3, 16. Paulus gibt folgende Hauptgrundsätze:

1. Das ἐλέγχειν sei fern von falscher Ironie. — ἔλεγχε αὐτοὺς ἀποτόμως. Tit. 1, 13.
2. werde stets regiert von seiner teleologischen Veranlassung, dem Gesundmachen im Glauben — ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει, ebendas.,
3. geschehe, da es auf Ueberführen und Ueberweisen ankommt, mit Waffen des Geistes — ἐν πάσῃ διδαχῇ 2 Tim. 4, 2;

4. in langmüthiger, sündentragender — ἀνεξίκακος V. 24.
Liebe — ἔλεγξον, ἐπιτίμησον ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ. V. 2.
Wie der Apostel fern davon ist, der reinen Lehre irgendwie zu vergeben, so wird auch in unseren Tagen jedes elenchtische Thun in sich nichtig sein, welches dem Worte der Wahrheit die Spieße und Nägel ausziehen will. Nicht ein Abschleifen der Ecken und Spitzen, nur ein ernstes Zeugen kann die irrenden Brüder gewinnen. Freilich nur so, daß der ἐλέγχων nicht das Seine suche, sondern das was des Andern ist, das Gesunden im Glauben, und suche mit der Liebe, die sich nicht ungeberdig stellt. Hauptsächlich aber kommt es auf Wahrung des legitimen Gebietes an, auf dem sich das ἐλέγχειν bewegt. In der Lehre steckt die Sünde, mit Lehre werde sie überwunden, das Strafen geschehe nicht durch unvermitteltes oder wohl gar in Machtsprüchen sich ergehendes Zeugniß, sondern sei ein Ueberführen durch lebendig individualisirtes Wort Gottes, je nach dem so oder so sich individualisirenden, für oder dagegen sich richtenden Zweifel oder Wahn, also daß durch solch zeugnißfreudiges Lehren dem irrenden Bruder gezeigt werde, daß alles Wissen und aller Wissenschaft Geheimniß in dem „kundbar großen gottseligen Geheimniß" 1 Tim. 3, 16. Fundament und Regulator habe.

Wie nahe das elenchtische Lehren mit dem erziehenden, züchtigenden und bessernden zusammenhänge, ist oben aus der Verwandtschaft der betreffenden Gebiete gezeigt worden. Aus dem τυφοῦσθαι entspringen, begleitend und nachfolgend, eine Reihe actueller und habitueller Sünden 1 Tim. 6, 4. und die der Wahrheit beraubt sind, fallen in allerlei ungöttliches Wesen. ἐπὶ πλεῖον προκόψουσιν ἀσεβείας. 2 Tim. 2, 16. Unaufhörlich hat der, dem das köstliche Werk befohlen ist, mit dem Gewinne der Sünder, also daß sie möchten wieder nüchtern werden aus den Stricken des Teufels. V. 26., oder mit der pflegenden Bewahrung der Gewonnenen zu thun, also daß diese möchten erfunden werden in einem Stande guter Werke. Zu allen Zeiten ist den Unterhirten befohlen in der Nachfolge des Erzhirten das Verlorne zu suchen und das Versäumte heimzubringen, auf daß das zerstoßene Rohr nicht zerbrochen und das glimmende Docht nicht ausgelöscht werde.

Suchen wir die für alle Zeiten geschriebenen apostolischen Regeln darzulegen. Wie die „Widersprecher“ mit *ἐλέγχειν* Tit. 1, 9, so sind die „Widerspenstigen“ (*ἀντιδιατιθέμενοι*) mit *παιδεύειν* anzufassen. Alle Pädeutik aber soll erfunden werden in der Nachfolge der göttlichen Pädeutik: *ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις παιδεύουσα ἡμᾶς ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι.* Tit. 2, 11. ff. Hierin ist der Endzweck aller Pädeutik gegeben. Jeder Pastor wird sich freilich zu Pauli Bekenntniß bekennen, 1 Tim. 1, 15., aber es handelt sich hier um Auffassung und Behandlung derer, welche thatsächlich vom Wege der Wahrheit gewichen sind und bleibend weichen, um actuelle und habituelle Sünder. Wohl kennt nur der Herzenskündiger Seine Reichsgenossen (*ἔγνω ὁ Κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ.* 2 Tim. 2, 19) und auch die Feinde Seiner Erscheinung sind in dem großen Hause Seiner Kirche, nicht zur Zierde und Gebrauch, sondern zur Schande und dem Hausherrn unbräuchlich. V. 20. Aber den Menschen ist dann der Prüfstein gegeben, daß Heiligkeit des Lebens von dem Ihm Angehören Zeugniß geben muß. V. 22. So ergibt sich aus 1 Tim. 5, 24. 25: *τινῶν ἀνθρώπων αἱ ἁμαρτίαι πρόδηλοί εἰσι, προάγουσαι εἰς κρίσιν· τισὶ δὲ καὶ ἐπακολουθοῦσιν* der Grund- und Hauptsatz: de occultis non judicat ecclesia.

Ferner sind die Sünder für den Diener am Wort keine Verbrecher, sondern eben Sünder, deren Sünde gesühnt werden muß. Nicht kann es daher auf die iustitia civilis ankommen, sondern darauf, daß die Sünder durch Buße zum göttlichen Sühnquell, zur Wahrheit gebracht werden: *μήποτε δῷ αὐτοῖς ὁ Θεὸς μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας.* 2 Tim. 2, 25. Sie sind für den Pastor Knechte der Sünde, welche zu befreien sind aus ihrer Knechtschaft, sie sind Gefangene, die er zu lösen hat vom Strick: *μήποτε . . . . ἀνανήψωσιν ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος, ἐζωγρημένοι ὑπ᾽ αὐτοῦ εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα.* V. 26.

Da aber die Sünde die Sünde gebieret — 1 Tim. 6, 4 — so darf sich die pädeutisch-epanorthotische Thätigkeit nicht gegen die einzelne Thatsünde als einzelne richten, sondern muß sie als Aus-

fluß der ganzen Richtung des innern Menschen betrachten, welche durch die zeugende, schöpferische Kraft des Wortes der Wahrheit erneuert und geheiligt werden muß. Vor Allem kommt es darauf an, ob der Sünder seine Sünde verleugnet oder bekennet. Im ersteren Falle steift sich der Sünder darauf in der Wahrheit zu stehen, obgleich seine Werke die Rede seines Mundes Lügen strafen: *Θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται*. Tit. 1, 16. Da gilts, anhaltend in constanter Energie der Zeugnißtreue mit den Waffen des Wortes der Wahrheit den Heuchelschleier zu zerreißen. Bekennt er aber seine Sünde, dann kommt es für den pädeutischen Diener darauf an, zu prüfen, ob das nachfolgende Leben Zeugniß gebe von einer göttlichen Traurigkeit des Bußfertigen, ob er in einem Stande guter Werke erfunden werde: *ἵνα φροντίζωσι καλῶν ἔργων προΐστασθαι οἱ πιστεύοντες τῷ Θεῷ*. Tit. 3, 8.

Mit gleicher Treue ist auch das Leben der Gläubigen zu überwachen. Gar leicht richtet sich der Blick nur auf die ferneren Kreise, bei denen man sich überhaupt eines unheiligen Wandels versieht und versäumt die Nahen, gleichwie das Auge gern über die Ebene zu den Hügeln und Bergen schweift. Oder die falsche Liebe hält gar zu gute und verziehet, wo sie doch ziehen sollte. Dem begegnet der Apostel mit dem leuchtenden Grundsatz *μανθανέτωσαν δὲ καὶ οἱ ἡμέτεροι καλῶν ἔργων προΐστασθαι εἰς τὰς ἀναγκαίας χρείας, ἵνα μὴ ὦσιν ἄκαρποι*. Tit. 3, 14.

Je mehr in unsern Tagen des einreißenden Abfalls das Häuflein derer, die bleiben wollen im Hause des Herrn und halten an dem Worte Seiner Verheißung, zur Stadt auf dem Berge wird, desto mehr pädeutische Sorge muß ihnen zu Gute kommen. Grundsatz des gesammten Verhaltens wird es sein müssen, gerade die kirchlichen Gemeindeglieder mit gesteigerter Energie der liebenden *παιδεία* anzufassen, auf daß sie einerseits kein Aergerniß geben, andrerseits aber nicht rühmen ihre Seele mit eigener Gerechtigkeit.

Fragen wir jetzt näher nach den einzelnen einschlagenden Regeln, so muß zunächst hervorgehoben werden, daß alle Besonderheiten des Verhaltens getragen und regiert werden sollen von der pastoralen *σωφροσύνη*, vergl. 1 Tim. 5, 1. ff. Wenn dem Knechte Jesu Christi die Teleologie aller Pädeutik stets präsent ist, so folgt hieraus, daß ihm Zucht und Strenge nur Formen der Liebe sein dür-

fen: *δοῦλον δὲ Κυρίου . . . . δεῖ εἶναι ἐν πρᾳότητι παιδεύοντα τοὺς ἀντιδιατιθεμένους κ. τ. λ.* 2 Tim. 2, 24. 25. Weil ferner die in Rede stehende Fürsorge alle Glieder der Gemeinde umfassen soll, so ist hiermit die für unsre Zeit hochwichtige Regel gegeben, nur solche diesfalsige Bestimmungen und Anordnungen zu treffen, welche vorkommenden Falls auf alle Glieder der Gemeinde wirklich und thatsächlich anwendbar sind. Denn weltliche Rücksichtnahme macht jede pädeutische Maßregel schlechthin illusorisch. Feierlichst befiehlt der Apostel, daß das Strafen der Sünder ohne irdische Motive irgend welcher Art — *χωρὶς προκρίματος μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν.* 1 Tim. 5, 21. — geschehe *ἐνώπιον πάντων.* V. 20.

Die angezogene Stelle, zusammengenommen mit 1 Tim. 1, 20: *οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ ἵνα παιδευθῶσι μὴ βλασφημεῖν* und Tit. 3, 10: *αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ* — fordert zu der Frage auf, welche Grundsätze „für kirchliche Zuchtübung in den Briefen enthalten seien. Im Eingang dieser Abhandlung fand der Gedanke seine Würdigung, daß es sich überhaupt eben nur um Grundsätze, nicht um codificirtes System oder codificirbare Regeln handeln könne. Die enge Verbindung aber der in den Briefen gegebenen Normen mit den concreten geschichtlichen Verhältnissen tritt hier in besonders zu betonender Weise hervor. Gründlegend und vorbildend jedoch ist und bleibt die apostolische Kirchenzucht für alle Zeiten der Kirche. Es lassen sich aus dem Gesammtbild, welches die angezogenen Stellen geben, folgende Normen ableiten. Der nächste Zweck der kirchlichen Zuchtübung ist „die Erhaltung des sittlich-religiösen Ehrgefühls der Gemeinde", welcher das Urtheil über den betreffenden Zustand nicht vorenthalten werden darf — *ἐνώπιον πάντων.* Letztlich soll aber alles *παιδεύειν* in der Kirche darauf hinzielen, daß wir nicht sammt der Welt verdammet werden. Jedem Grade der Verfehlung und Versündigung entspreche ein unter der Selbstzucht der passenden *σωφροσύνη* zu bestimmender Grad der Zuchtübung — *μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν κ. τ. λ.*

Die pädeutisch-epanorthotische Thätigkeit soll allen Ständen und Ordnungen frisches und gesundes Leben zuführen. Was der Apostel 1. Tim. 3, 8 ff. von den mithelfenden Dienern sagt, wenn er

ferner im 5. Cap. von mancherlei Weise redet, mit welcher mancherlei Alter, Stand und Geschlecht zu begegnen sei, wenn er unter Andern ausführliche Instruktion gibt, welche Wittwen zum Dienste der Heiligen zu bestellen und wie die Aeltesten der Kirche zu versorgen seien, so ziehen sich aus diesen Besonderheiten folgende allgemeine Grundsätze ab: Das geistliche Amt bedarf irgend welcher Diakonie, schon wegen der gemeinsamen Pflicht aller Kirchenglieder, mitzuarbeiten an dem großen Werke. Solche Diakonie aber muß sowohl mit der Organisation der Gemeinde Hand in Hand gehen (Gemeinde-Kirchenrath), als von fortwährender pädeutischer Fürsorge des Pastors getragen werden.

Diese Fürsorge muß in entsprechender Weise allen Lebensverhältnissen und Ständen gerecht werden — 1 Tim. 5, 1 ff. — und in allen sittlichen Ordnungen des menschlichen Lebens soll mit dem Tacte der σωφροσύνη die religiöse Grundlage hervorgehoben werden: 5, 16—19 und das ganze 6. Capitel. Erwägen wir die mahnende Warnung an diejenigen Knechte, welche unter dem Joch sind, nicht im Mißverstand christlicher Freiheit (6, 1.) und an die, welche gläubige Herren haben, nicht im Mißverstand christlicher Gleichheit ihr Verhalten zu verkehren (V. 2); — die Darlegung des Segens der αὐτάρκεια (V. 6.); — die Betonung der centralen Stellung des Geistes inmitten aller Uebel (V. 10); — die Hervorhebung der entsprechenden Früchte des guten Baumes (V. 11); — die ausdrückliche Mahnung, solchen, denen dieser Welt Güter gegeben sind, die Sorge für den Schatz im Himmel zu gebieten, da das Wesen dieser Welt vergehe (V. 17—19); —: so ergibt sich für die Methode des hierher gehörenden Lehrens folgendes Regulativ: Nicht handelt es sich etwa ausschließlich oder auch nur vorwiegend um Entgegenhalten einschlägiger Stellen der heiligen Schrift, sondern mit und bei aller einfachen Zeugnißtreue doch um lebendige, concret auseinanderlegende Entwickelung der Sündenthorheit, sowie des Fluches der Verkehrung göttlicher Ordnung, wie ja der Apostel sich auch nicht in Machtsprüchen ergeht, sondern der einzelnen Sünde Ursach, Wesen und Folge aufzeigt.

Wenn so der Diener am Wort, nach Befehl und Regel unserer Briefe, alle Lebensordnungen mit pädeutischer Treue auffaßt, auf daß er allen in der Kraft des ewigen Wortes der Wahrheit neues

und gesundes Leben zuführe, so weiß er jawohl, daß das beschwerte und gebundene, sich immer wieder beschwerende und bindende Menschenleben verzweifeln müßte, wenn es nicht gehalten und getragen würde durch das Wort: Der Herr wird mich erlösen von allem Uebel und aushelfen zu Seinem himmlischen Reiche. 2 Tim. 4, 18. So ist das „gewißlich wahre und aller Annahme werthe Wort“ zugleich das Wort des Trostes, des Trostes im eminenten Sinne und will auch nach dieser Seite den Seelen nahe gebracht werden, also daß die Augen der Elenden gerichtet würden auf die Hand, in welcher Kraft und Wahrheit ist, zu heilen die zerbrochenen Herzens sind und zu lindern ihre Schmerzen. *Δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον εἶναι . . . . ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ.* Tit. 1, 9. *πρόσεχε τῇ παρακλήσει.* 1 Tim. 4, 13. *Παρακαλεῖν* ist ebenso sehr „trösten“, als „ermahnen“ mag es auch grade in den angezogenen Stellen so wiedergegeben sein; es bezeichnet die Thätigkeit des zuredenden Annehmens und Aufrichtens.

Schauen wir auf den parakletischen Paulus, wie er uns in den drei Briefen entgegentritt, so finden wir, daß er die Substanz alles Trostes mit klarem Worte aufzeigt, Ordnung und Methode des Tröstens in großen Grundzügen gibt, das große allgemeine Leiden im Auge behaltend, während er die einzelnen Leidenszustände nur andeutungsweise berührt. 1 Tim. 5, 3. 5; 6, 6 ff.

Die ganze Substanz des Trostes ist ihm in dem *πιστὸς καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος λόγος* beschlossen, daß Christus Jesus in die Welt gekommen ist, die Sünder selig zu machen. 1 Tim. 1, 15. Zu Ihm sind zu führen Alle, die beschweret werden von allerlei Beschwerde und nach Hilfe aus sind, denn siehe Er will Allen helfen: *ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι.* 2, 4. Das aber ist die rechte trostfähige Schwäche, die sich stützt auf die Gnade des starken Herrn: *σὺ οὖν ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* 2 Tim. 2, 1. Wer den Trost dieses Herrn finden will, der muß den Streit Christi kämpfen: *σὺ οὖν κακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης Ἰησοῦ Χριστοῦ.* 2, 3. Es genügt aber das Kämpfen an und für sich nicht, es geschehe denn mit rechten Waffen: *ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῇ τις, οὐ στε-*

φανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ. V. 5. Integrirendes Moment solchen Kämpfens ist das Leiden: κακοπάθησον. V. 3. Diese Leidensfähigkeit prägt sich aus in der ὑπομόνη, welche ein getröstetes Warten ist auf den ewigen Trost des στεφανοῦσθαι.

Gerade auf diesem Gebiete thut es dem Diener am Wort noth, einzutauchen die trostwillige Seele in den Trostquell des ewigen Wortes der Wahrheit und nachzugehen den kräftigen Gedanken und Vorbildern der apostolischen Trostordnung. Der trostlosen Tröster aus der Zeit, da das Wort Gottes theuer war im Lande, ist übergenug gewesen und die leidigen Tröster haben lange genug aus sich selber vertröstet. Desto dringlicher ist die Pflicht in unserer Zeit, da der Herr die Hütten Israels gewendet und sich erbarmet hat über ihre Wohnungen, das Trostwort einzig und allein zu nehmen aus dem Manna des Wortes der Wahrheit. Aus den eben angezogenen Stellen unserer Briefe leiten sich aber für alles tröstende Lehren folgende Hauptgrundsätze ab:

1. Der Diener am Wort hat die Substanz des Trostes nicht zu erfinden, noch sein Trostsystem aus sich selbst zu construiren, denn der einige Trostquell quillt für Alle.
2. Er soll alle Menschen ansehen als des Trostes bedürftig, denn der Herr will, daß allen geholfen werde.
3. Er muß aber die Trostbedürftigen zuvörderst trostfähig machen, d. h. er muß den Welttrost in den Seelen zerstören, in denen des Herrn Trost haften soll.
4. Im Allgemeinen besteht die Methode des Trösters darin, daß er die Seelen aus der gegenwärtigen Noth zu den großen Verheißungen erhebe, mit welchen der Herr das rechte Leiden tröstet.
5. So soll er denn zeugen und lehren, daß das rechte Christenleben sich bewege in einem Kämpfen mit den rechten Waffen, von diesem Kampfe aber das Leiden nicht zu trennen sei, sintemal die Signatur des gottseligen Lebens Verfolgung ist. — καὶ πάντες δὲ οἱ θέλοντες εὐσεβῶς ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται. 2 Tim. 3, 12. Der Diener des Trostes hat die ihm Befohlenen in den Gedanken der christlichen ὑπομονή, des leidenden und kämpfenden Duldens, als in ihren legitimen Zustand zu führen, wozu Sich der Herr

bekennen wird mit Seinen großen Verheißungen. Die Mahnung: leide Dich als ein guter Streiter Christi! hat er zu stützen mit der Verheißung: Der Herr mit Dir, Du streitbarer Held! (Richt. 6, 12). Denen, die unschuldig leiden, hat er die Wahrheit nahezubringen, daß das Leben in dem Herrn ein Mitleben im Leiden und Sterben des Herrn ist: *πιστὸς ὁ λόγος εἰ γὰρ συναπεθάνομεν καὶ συζήσομεν· εἰ ὑπομένομεν καὶ συμβασιλεύσομεν.* 2 Tim. 2, 11. 12.

6. Aus diesem Trostschatze hat der parakletische Diener herauszunehmen mit pastoralem Tacte für das besondere Bedürfniß den besondern Trost. In der Treue seiner constanten Trostwilligkeit soll er sich in besonders heimgesuchten Menschen und Menschenzuständen mit besonders unterscheidendem Troste finden lassen, 1 Tim. 5, 3. 5., so aber, daß er in geeigneten Fällen durch pädeutische Lehren sich selbst die Bahn bereite für sein Trösten mit dem Worte der Wahrheit. Denn indem die *παιδεύουσα χάρις*, die Verleugnung des ungöttlichen Wesens und das gottselige Leben fordernd, mit der seligen Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes tröstet, zeichnet sie selbst Weg und **Methode** der rechten Paraklese vor:

Ταῦτα λάλει καὶ παρακάλει. Tit. 2, 15.

Dies etwa sind die Kreise, in denen sich nach den Grundsätzen des Apostels die Arbeit des rechtschaffenen und unsträflichen Arbeiters auswirkt, — des Arbeiters, dessen persönliche Qualification wir in lebendigster Wechselbeziehung fanden zu den Aufgaben des köstlichen Werkes, so ihm befohlen ist.

Indem der Nachweis unternommen wurde, wie die Pastoralbriefe dem nach dieser oder jener Seite hin hervortretenden Bedürfnisse der Zeit normirend und vorbildend begegnen, ist es versucht worden, die Hauptgrundsätze aufzuzeigen, welche pastorales Verhalten und pastorale Thätigkeit auch in Bezug auf den gegenwärtig vorliegenden Lebensstoff reguliren. Fragten wir nach der Person, sahen wir auf das Werk — Paulus hat ein Regulativ geschrieben für beide, ein **Cardinalregulativ**:

Σπούδασον σεαυτὸν δόκιμον παραστῆσαι τῷ Θεῷ, ἐργάτην ἀνεπαίσχυντον, ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας.
2 Tim. 2, 15.

Recensionen.

23*

1.

Das erste Buch der Thora.

Uebersetzung seiner drei Quellenschriften und der Redactionszusätze mit kritischen, exegetischen, historischen Erläuterungen.

Von

Eduard Böhmer.

Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1862. VI u. 323 SS.

In dem vorliegenden Werke begegnen wir der Begründung jener Quellentheilung, welche der Verf. vor zwei Jahren in einer Ausgabe des Textes der Genesis durch verschiedenen Druck angedeutet und durch eine angefügte Tabelle übersichtlich dargestellt hatte. Je eigenthümlicher viele jener Andeutungen waren, die von dem bisher Erforschten vielfach abwichen, um so größer war die Spannung, mit der wir der kritischen Rechtfertigung entgegensahen, um so erfreulicher die Erfüllung jenes Versprechens, das er in der Vorrede zu jener Textausgabe ausgesprochen hatte. Wir dürfen an das Werk nicht eine Aufgabe stellen, die es selbst zurückweist. Es will kein Commentar sein; vielmehr will es nur vor Allem eine übersichtliche Zusammenstellung jener drei Quellenschriften in gesonderter Uebersetzung darbieten — eine Arbeit, welche, schon an und für sich verdienstlich und die Ueberzeugungskraft wesentlich erhöhend, durch die Hinzufügung zahlreicher Erläuterungen einen besondern Werth erhält.

Der Verf. gibt zunächst die elohistische Grundschrift selbst, die einen Raum von kaum 13 Seiten einnimmt und sich dadurch auf den ersten Blick nur als Einleitung zu einer größeren theokratischen Reichs- und Rechtsgeschichte vor Augen stellt. Nachdem er

mehrere Observationen über die Schöpfungsgeschichte mitgetheilt, setzt er sich mit Hupfeld auseinander und conjicirt den Verfasser der Grundschrift, — ein Act der vermuthenden Phantasie, für den er in der Vorrede ausdrücklich ein Recht in Anspruch genommen hatte. Dann gibt er die Uebersetzung der zweiten Quellenschrift, die man gemeinhin „dem Jehovisten" zuschreibt und welche nahe an 50 Seiten füllt. Mehrere eigenthümliche Uebersetzungen in der Geschichte der Hamartigenie veranlaßten einen Abschnitt „über die verbotene Frucht", worauf gleichfalls eine Auseinandersetzung mit Hupfeld und Conjecturen über den Verfasser dieser zweiten Schrift folgen. Die dritte Quellenschrift (sonst wohl der zweite Elohist) tritt in einer viel größeren Selbstständigkeit und in weiterem Umfange auf, als man bisher annahm; derselbe übertrifft sogar um ein Weniges den der elohistischen Grundschrift. Die bei weitem größere Hälfte des ganzen Buches füllt jedoch „die Nachweisung, Uebersetzung und Erklärung der Redactionsarbeit" (S. 123—305); ein chronologisch-historischer Anhang schließt das Werk. Der Schluß der Vorrede gibt einige Nachbesserungen der Quellentheilung, die sich auf des Verfassers Textausgabe beziehen. — Die Forschungen von Knobel sind nicht benutzt worden, indem der Verf. die große kritische Schlußabhandlung am Ende seines Hexateuch abwarten wollte. Dieselbe erschien jedoch erst, als bereits die Uebersetzung aller drei Quellenschriften gedruckt war sammt der kritischen Rechtfertigung. Wir müssen dies aufrichtig bedauern, da sich doch voraussetzen ließ, Knobel werde in den neueren Ausgaben seines Commentars über die Genesis bereits den Standpunkt fixirt haben, den die Schlußabhandlung darlegt. Um so eher war eine solche Benutzung zu erwarten, als unser Verf. nicht auf das Ganze des Pentateuchs eingeht. Wir glauben kaum, daß über die ganze Natur, Tendenz, Umfang einer Quellenschrift sich etwas Gediegenes und Ueberzeugendes heute noch wird sagen lassen, wenn man nicht den ganzen Pentateuch in die Betrachtung hineinzieht. Auch möchten wir behaupten, daß die Anschauung von dem eigenthümlichen Charakter jeder der Quellenschriften recht reinlich herauszuarbeiten die nächstliegende, freilich ungleich schwerere Arbeit ist, und daß die genauere Abgrenzung des Umfangs von solcher Anschauung, wenn

nicht bedingt, so doch wesentlich mit bestimmt sein möchte. Daß Hupfelds scharfsinniger Abhandlung durch diese Beschränkung ein nicht geringes Maaß ihrer wissenschaftlichen Wirkung geraubt worden sei, werden wir eingestehen müssen; ihr Hauptverdienst liegt wesentlich darin, den geschichtlichen und religiösen Geist der Quellen fein skizzirt und über den Ursprung dieser Mannigfaltigkeit aus verschiedenen Sagenkreisen höchst ansprechende Vermuthungen aufgestellt zu haben. Unser Dank gegen den Verfasser des vorliegenden Buches würde bedeutend größer sein, wenn er mehr nach dieser Seite hin die Hupfeld'schen Forschungen erweitert hätte (während er z. B. über den Verfasser der Grundschrift in weniger als achtzehn Zeilen redet), sowenig wir andererseits die Wichtigkeit seiner mehr ins Detail gerichteten Arbeit verkennen können.

Wie schon Hupfeld vielfach Halbverse und Verstheile verschiedenen Quellen zugewiesen hatte, so geht Böhmer darin noch weiter. Oft müssen drei bis vier Hände sich an Einem Verse betheiligen, so daß der Vorwurf Knobels, B. vereinzele zu sehr, schwerlich alles Rechtes entbehren dürfte. Und zwar ist dabei sehr wohl der Unterschied zu beobachten, daß unendlich leichter ein Vers zwischen einer Quelle und den Redactor getheilt werden kann, als zwischen mehreren Quellen, deren „musivische" Verarbeitung dadurch einen pedantischen kleinlichen Charakter zu gewinnen um so eher Gefahr läuft. Gerade bei Böhmers Versuch erhält dadurch das Verfahren des Diaskeuasten eine innere Discrepanz; einmal hängt er mit der ängstlichsten Treue an den Worten, ja den Wörtern seiner Quellen, die er fast chemisch mischt, andererseits gesteht er sich die Freiheit zu, in stofflicher Hinsicht höchst umfangreiche Zusätze zu gestatten, wie dies der erste Blick in die Columne D der Textausgabe des Verfassers lehrt und sein Buch bestätigt. Sollte man nicht fürchten, daß diese übergroße Detaillirung der Anlaß zu einem Rückschritte, zu einer ähnlichen Reaction werden könnte, wie sie nach der Fragmentenhypothese erfolgte? Man wird sich bemühen, von dieser Vereinzelung abgeschreckt, die Quellenzahl wiederum sehr zu vereinfachen und dem flüssigen Elemente der Sage wie dem Redactor einen ungleich größeren Antheil einzuräumen. Denn es kann dem Verf. nicht verborgen geblieben sein, daß mit dem Eingehen ins Einzelnste,

wie er es thut, die eigentliche Evidenz seiner Behauptungen mehr und mehr schwindet, und die Dürftigkeit und Abruptheit seiner kritischen Rechtfertigung vermag jenen Eindruck bei denen nicht zu verscheuchen, welche ihm nicht völlig unmittelbar beistimmen. Wir können es ihm ganz nachfühlen, wie der einmal angespannte Scharfsinn nach möglichster Bestimmtheit ringt und wie leicht ein überfeines, ja überreiztes Stylgefühl an die Stelle ruhiger Ueberlegung tritt. Die Berufung auf jene Wahrheit, daß ja das Feinste und Höchste sich nicht in die Bande eines engen Syllogismus schlagen läßt, sondern sich an die unmittelbare Apperception des erkennenden Geistes wendet, wird der Verf. für seine vorliegenden Untersuchungen gewiß nicht in Anspruch nehmen wollen. Ein subjectiver Irrthum liegt hier der gelehrten Schriftstellerei, oft sehr unbewußt, zum Grunde. Nicht nur, daß man den fühlbaren Gewinn, den die rüstige Arbeit rein als solche dem Geiste abwarf, gar leicht mit dem objectiven Ertrag an Erkenntniß verwechselt. Sondern man nimmt auch die öffentliche Schriftstellerei häufig zu sehr als bloße Selbstdarstellung, während das Individuelle, auch im Gebiete der wissenschaftlichen Forschung, vor dem Universalen, das allein bildend ist und von einer Gemeinschaft angeeignet zu werden vermag, gänzlich zurücktreten muß. Erst wenn ein Geist durch ein umfassendes allseitiges tiefgründendes Wirken einen mächtigen Effect ausgeübt und sein Genie weitreichendes Vertrauen erlangt hat, erst dann gewinnt auf dieser breiten universalen Basis das Individuelle ein besonderes Interesse, weil es sich selbst unaufhörlich zu universalisiren im edelsten Sinne bestrebt ist. Eine scharfe Scheidung zwischen individueller Gewißheit unsrer Ansichten und ihrer allgemeinen Sicherheit und Festigkeit thut uns sehr noth und bedingt jeden gründlichen Fortschritt. Eine solche Scheidung vermögen wir nun hier nicht im wünschenswerthen Maaße zu finden. Freilich hat nicht jeder ein Recht, sich zur docta ignorantia zu bekennen. Allein so gewiß dieselbe ihr Maaß hat und so oft sich auch stolze Bequemlichkeit in diesen Antisthenes-Mantel hüllt, so behält jenes Paradoxon doch seine heilsame Wahrheit; und so wenig sie ein Hemmschuh für die wissenschaftliche Forschung sein darf, so berechtigt ist sie bei der Publikation wissenschaftlicher Ergebnisse.

Wir schauen zunächst auf den Umfang, welchen der Verfasser der elohistischen Grundschrift anweist und der mit Hupfelds Ansicht fast völlig zusammenstimmt, von der Knobels aber mehrfach abweicht. — Sogleich fällt uns auf, daß der Verfasser den ganzen vierten Vers des 2. Kapitels dem Jehovisten zutheilt, dessen Buch mit den Worten begonnen haben soll: „Dies sind die Toledoth des Himmels und der Erde." Hierbei war jedenfalls ein stricter Nachweis nöthig, sowohl inwiefern diese Ueberschrift zum Folgenden passe, als auch warum der Verfasser die Toledoth-Ueberschrift an die beiden ersten Quellenschriften vertheilt und einige (die der Söhne Noahs, des Ismael, des Isak, des Esau, des Jakob) der Grundschrift abspricht. Denn so gewiß im zweiten Kapitel eine eigenthümliche Geogonie beiläufig geschildert wird, so konnte doch von einer Geschichte des Himmels da unmöglich die Rede sein, wo vom Himmel kein Wort gesagt wird, nicht einmal daß Gott von da herniederkam. Ueberdies hängt Kapitel 2 mit 3 so enge zusammen, daß im Sinne des Autors jene Geogonie nur die Bedeutung einer Einleitung haben konnte zur Geschichte des Paradieses und des Sündenfalls. Was das zweite betrifft, so sehen wir keinen Grund, dem ersten Elohisten einige der Toledoth zu entziehen: keine Stelle ist zwingend. Viel eher mußte der Verfasser den Ausweg ergreifen, jene so eigenthümliche Redewendung dem nivellirenden Diaskenasten zuzuschreiben, sobald er für die oben genannten vier Toledoth in der Grundschrift keinen Platz ermitteln konnte. Dieser Ausweg ist aber bei den Söhnen Noahs, bei Ismael und Esau darum zu verwerfen, weil an den betreffenden Stellen ganz eigentliche Geschlechtsregister folgen; und auch bei der Geburt der Söhne Isaks und bei 37, 2 theilt Böhmer der Grundschrift entschieden zu wenig zu. Darum müssen wir für diese Stellen Knobel unbedingt den Vorzug geben. Hätte der Verfasser 2, 4a dem Redactor zugetheilt, theils wegen der sehr eigenthümlichen Anwendung des Wortes Toledoth, theils weil der Satz am Schlusse des Abschnittes steht, nicht wie er sagt im Anfange, und zwar deshalb, weil derselbe die beiden Urkunden scheiden wollte und die Toledoth zur vollen Zehnzahl abrunden; so hätten wir wenig dagegen gehabt. — 5, 29., die Deutung des Namens

Noah fällt dem Redactor zu, der aber dann, wie B. richtig angibt, das Schlußwort נח in V. 28 in נֹחַ umwandeln mußte. — Am evidentesten tritt in Böhmers Darstellung der doppelte Bericht über die Sintfluth hervor und es ist zu verwundern, daß Knobel dies so völlig verkennen konnte, der dem Jehovisten nur 7, 1—3. 5. 8.a 16.b 8, 20—22. 9, 18—27. zutheilt.

Selbst nachdem der zweite Bericht herausgenommen ist, verleugnet die Grundschrift nicht ihre prolixe Darstellung. Die Zählung ist beim Jehovisten eine ganz andere: 7 Tage und 40 Tage bilden hier die Einheiten, die mehrfach genommen werden, während in der Grundschrift neben der chronologischen Jahresrechnung nur zweimal 150 Tage erwähnt sind. Darin, daß 7, 8.a der Grundschrift angehöre, hat B. wohl Recht. Freilich macht sie eine scharfe Scheidung zwischen dem Mosaischen und Vormosaischen, aber daß dieser Unterschied reiner und unreiner Thiere als ausschließlich erst dem Mosaismus angehörig zu betrachten sei, ist weder historisch glaublich noch nothwendig im Geiste des Elohisten. Indeß wird B. eine kleine Inkonsequenz dem Elohisten deshalb zugestehen müssen, weil nach 1, 29 nur die Pflanzen dem antediluvianischen Menschengeschlecht zur Nahrung angewiesen sind, jener Unterschied aber auf der Wahl der eßbaren Thiere beruht. Dagegen dürfte 7, 16b (Jehovah schloß zu) dem reflectirenden Redactor zufallen, nicht der zweiten Quellenschrift. Denn daß es eine solche wirklich gegeben, trotzdem daß sie Knobel in der Form und nach der Meinung Hupfelds und Böhmers leugnet, dafür bildet mir dieser doppelte Sintfluthbericht eine noch stärkere Instanz, als die Zusammenfügung der beiden Geogonieen. Denn was Hupfeld hierüber sagt, würde nur streng widerlegen, daß ein Ergänzer aus eignem Kopfe den zweiten Bericht, in der Absicht den ersten zu ergänzen, hinzugefügt hätte. — In Kapitel 10, dessen größten Theil B. der zweiten, Knobel der ersten Quellenschrift zuschreibt, weicht unser Verfasser im Einzelnen von H. wie von Kn. nicht wenig ab. Dem ersteren gegenüber will er V. 8—12 nicht dem Redactor zugeschrieben wissen, der vielmehr nur in 5. 8. 20. 21. 31. einige Einschaltungen machte, und das Geschlechtsregister von Peleg bis Tharah ausließ. Höchst befremdlich ist es uns, daß

der Verfasser die Angaben in 5. 20. 21., die Völker hätten sich auch nach ihren Sprachen getrennt auf Rechnung des Diaskeuasten setzt. Wie konnte er dies zusetzen, wenn er selber, wie Böhmer meint, die Entstehung der Sprachen sofort ganz anders motivirt? Erst bei Peleg beginnt ja die Trennung der Völker, aber die der Sprachen soll nach ihm schon von Anfang an existirt haben. Vielmehr ist darin ein deutliches Kennzeichen gegeben, daß die Völkertafel jene Notiz ursprünglich enthalten habe, und von einer übernatürlichen Erklärung der Sprachunterschiede nichts wußte. Weil wir nun die letztere durchaus dem Jehovisten glauben zutheilen zu müssen, so folgt, daß Kapitel 10 dem Elohisten zum größten Theile angehört hat. 8.b (von Nimrod) gehörte ihm auch an; die Einfügung des Sprüchwortes V. 9 aber dem Redactor. Gern hätten wir in den Erläuterungen etwas über das Verhältniß des גִּבּוֹר־צַיִד zum Städte- und Reichsgründer gelesen, und inwiefern jene Thätigkeit Nimrods eine so besondere Billigung erfährt, da die gewöhnlichen Erklärungen doch zu wenig befriedigen, ja kaum den strengen Gegensatz bemerken zwischen dem Sprüchwort der Völkertafel und der den Nimrod so herbe verdammenden jüdischen Tradition, welche bekanntlich auch bei den Arabern eine große Verbreitung gefunden und selbstständige Schößlinge in Menge getrieben hat.

Warum ferner der Verfasser 11, 28—30. der zweiten Quellenschrift zugewiesen hat, ist uns nicht klar geworden. Denn der Tod Nahors begründet doch sichtlich den Umstand, daß Abram den Lot mit sich nimmt, und die Unfruchtbarkeit der Sarah motivirt die Stellung, welche der Hagar eingeräumt wird. Die Namen der Weiber konnten sehr wohl in der Grundschrift stehen; dadurch verliert dann die Notiz 25, 20 (Heirath Isaks) das Abrupte. Böhmer will freilich auch 22, 20—24., das auf 11, 29. zurücksieht, dem Jehovisten zuschreiben, aber ohne Grund, da 24, 15. nicht so aussieht, als ob kurz zuvor das Geschlecht von Nahor ausdrücklich angegeben wäre. Hatte Hupfeld durch Auffindung mancher Theile der Grundschrift, wie z. B. 12, 4.b 5. 13, 6. 11.b 12.ab 16, 3. 15.b 16. und anderer Stellen den Zusammenhang derselben viel besser hergestellt, so ward dieser Fund doch durch

das sichtliche Bestreben häufig durchkreuzt und geschmälert, der zweiten (jehovistischen) Quellenschrift möglichst viel Stoff zuzueignen. Die Abweichungen Böhmers von seinem Lehrer sind hierin nicht sehr groß; wir müssen aber diese Abhängigkeit als einen Uebelstand bezeichnen. Die Arbeit Hupfelds, so vortreffliche Seiten sie hat, verschmäht in vielen Fällen so entschieden einen gründlichen Beweis, daß man nicht berechtigt ist, sie ohne Weiteres als eine ausreichende Basis unterzubreiten. In jedem Falle wäre es wohl die Aufgabe Böhmers gewesen, an geeigneten Stellen die bei Hupfeld mangelnden Erweise nachzubringen; ohne dies gewinnt die Arbeit mehr den Charakter eines gelehrten Dialogs, eines Privatgesprächs, das auf etwaige Einrede Dritter nicht angelegt ist. — Es mangelt uns der Raum, alle Differenzen darzulegen und zu beurtheilen: wir deuten nur an, daß wir der Vertheilung Knobels weitaus das größere Recht bei Bestimmung der Grundschrift zugestehen müssen, und daß vor Allem die Geschichte Jakobs mit Unrecht nach der Darstellung des Verfassers so stark gekürzt worden ist.

Manches Neue enthält der erläuternde Abschnitt über die elohistische „Schöpfungsgeschichte". Werden wir dem Verfasser in der Erklärung des בראשית unbedingt beistimmen, so thut es uns doch leid, bei ברא nur einige philosophische Ausdrücke zu finden, nicht aber einige treffende Worte über das Verhältniß, in welchem der Elohist dieses ברא als ein mehr oder weniger specifisch Göttliches gefaßt wissen wolle, — eine Streitfrage, über welche noch nicht das letzte Wort gesagt ist, die vielmehr noch immer an der Einmischung dogmatischer Velleitäten krankt. Befremdet hat uns, daß der Verfasser auch über die eigenthümliche Stellung des zweiten Verses zum ganzen übrigen Schöpfungsapolog und vorzüglich zu andern außerhebräischen Schöpfungssagen Nichts beibringt, noch mehr, daß er darin den Gegensatz „vom spirituellen und materiellen Princip" findet. Meint der Verfasser denn, daß ein solcher sich überhaupt im ganzen alten Testamente ausgeprägt finde? Will er leugnen, daß diese Entgegensetzung recht eigentlich arisch, das Gegentheil semitisch und alttestamentlich ist? Daß diese harte Spannung von ur an im alten Testamente darin ihre Lösung und Einheit finde, daß die Ruach als die vitale, das All durchdrin-

gende Gotteskraft gedacht ist? Wir können kaum glauben, daß der Verfasser bei seiner reichen Belesenheit, bei seinem kühnen Scharfsinn, bei seiner so unbefangenen Anschauungsweise dies leugnen werde: eben daher unser Befremden. Das gleiche Gefühl beherrscht uns, wenn wir im Himmel „die Geisterwelt, das Engelheer“ finden sollen, — im deutlichen Widerspruch mit der Schöpfungsgeschichte selbst, in welcher ja die Rakiah ausdrücklich als „Himmel“ genannt wird. Daß die Engel geschaffen seien, wird bekanntlich im alten Testamente nie gesagt; daß sie ungeschaffen, noch weniger. Die ganze Frage über den Maleakh Jahveh ist dadurch so unrettbar verwirrt worden, daß man nur jene Alternative gestellt hat. An jenem exegetischen Einwande lassen wir uns begnügen; die bedenkliche Frage nach dem Beweise, daß bei jedem Autor des alten Testaments ohne weiteres die Vorstellung eines Engelheeres vorauszusetzen sei, wollen wir als zu weit führend unterdrücken, weil es hier noch gar zu Vieles aufzuräumen gibt.

Ueber die oberhimmlischen Wasser, die in der Vorstellung irgendwie mit den Wolken zusammenhängen müssen, während diese jedoch die an der Rakiah befindlichen Gestirne bedecken, hätten wir gerne ein Wort vernommen. Dafür entschädigt uns der Verfasser durch den Nachweis, daß die ersten vier und die letzten vier Schöpfungswerke parallel sind, so daß jene diese vorbereiten. Besonders genau entsprechen sich das vierte und achte, sofern im normalen Zustande 1, 29. ausdrücklich nur die Pflanzen die gemeinsame Nahrung für Thiere und Menschen abgeben. Ebenso gut ließe sich aber eine Zehnzahl der Werke herausrechnen und parallelisiren. Trotzdem daß der Verfasser die Siebenzahl in dem Placet wie in dem „So geschah's“ bemerkt, streitet er doch gegen die Ziegler'sche Annahme, daß erst von dem Placet aus die Aufziehung des Schöpfungsberichtes auf die siebentägige Woche erfolgt sei, — eine Annahme, die, richtig gefaßt, viele Unebenheiten beseitigt. Sein Gegenbeweis S. 20 kann nur gegen die Seite jener Annahme streiten, daß die Tage-Eintheilung einem schriftlich vorliegenden Berichte von anderer Hand eingesetzt sei. Daß „der Organismus des Berichtes darunter leiden würde,“ heißt im Grunde doch nur, daß derselbe ein einfacherer sein würde, was natürlich in jener Annahme liegt

und durch die sehr glaubliche Voraussetzung, daß die Schöpfungssage lange Gut der mündlichen Tradition war, ehe der schriftliche Niederschlag erfolgte, nur bestätigt wird. Dagegen zählt der Verfasser den Gottesnamen, alles Sprechen (selbst לאמר eingerechnet), das Placet, das „So geschahs", die Segnungen zusammen, und gewinnt die heilige 70, in zwiefacher Theilung, da der Gottesname selbst 35 Mal erscheint. Diese Kabbalisterei gemahnt an die heiligen Verszahlen der Psalmen, deren Entdeckung und Behauptung ausschließliches Verdienst Hengstenbergs ist; wir bekennen uns in diesem Punkte zu völligem Unglauben. Denn 35 ist keine heilige Zahl; und die zweite 35 ist so künstlich zusammengelesen und addirt, daß die ganze Sache uns kein Zutrauen erweckt, — zumal gerade die Zahl der Werke selbst in dieser Summe nicht mit einbegriffen ist.

Den Verfasser der Grundschrift versetzt B. in das erste Septennium der Regierungszeit Davids, mit richtiger Hinweisung auf die Bedeutung, welche Hebron in der Erzählung der Patriarchengeschichte erhält. Nur wird er selbst schwerlich es für richtig erachten, lediglich nach Instanzen der Genesis den Verfasser der Grundschrift zu ermitteln; sonst müßte er leugnen, daß sich dieselbe durch den ganzen Pentateuch und das Buch Josua hindurchzieht, was doch seine Meinung gewiß nicht ist. Und aus demselben Grunde halten wir auch seine scharfsinnigen Vermuthungen, betreffend die Zeit der zweiten Quellenschrift (880), ungesehen daß Mehreres darin kühne Conjectur ist, deshalb für verfrüht, weil er uns nicht den Umfang derselben überschauen läßt, noch weniger Gründe aus dem weiteren Verlaufe derselben beibringt. Jene Vermuthungen können an sich Wahrheit enthalten, werden aber stets den Eindruck eines ersten vorläufigen Versuchs machen, mit dem eine Untersuchung beginnt, aber nimmermehr abschließt.

Was nun diese zweite Schrift betrifft, deren Text der Verfasser auf S. 27 bis 74 übersetzt, so bleiben auch hier die Motive für die Vertheilung des Stoffes mannichfach im Dunkel. Schon daß der Lebensbaum dem Redactor zugewiesen wird, ebenso auch Kap. 4, ist sehr auffällig. Setzt Abels Opfer Fleischgenuß voraus, so paßt dies ja ganz zum Jehovisten, der nur zwischen reinen und unreinen

Thieren scheidet: wozu ist der Redaktor nöthig? Und schließt denn die Bezeichnung אִשָּׁה 2, 23. einen besondern Namen als N. proprium für das Weib aus; daß also der Jehovist, der dies אִשָּׁה deutet, nicht auch den Namen חַוָּה enthalten konnte? Andrerseits schließt sich der Redaktor merkwürdig enge an den Jehovisten an, da er — nach Böhmer — unter dem Laurer רֹבֵץ den Nachasch des Paradieses verstanden haben soll! Der Verfasser vergißt nur zu häufig (und das ist um so befremdlicher, da ja Hupfeld mit aller Entschiedenheit darauf hingewiesen hatte), daß alle diese Sagen nur schriftlich fixirt, nicht erfunden worden sind, und daß vornehmlich die geschichtlichen und geographischen Voraussetzungen der primitiven Quellen von den Erzählern nicht alterirt oder gewaltsam harmonisirt wurden. Es stand dem Referenten längst fest, daß der Lebensbaum die allererste, jetzt fast ganz von rein religiösen Interessen überdeckte Basis der ganzen Paradieses-Vorstellung gewesen ist, daß die Hamartigenie sich allmählich bildete und lange als besonderer Maschal existirte, ehe der Jehovist ihn in sein Werk einordnete, ergänzte und abrundete, daß die Anschauung der Urzeit, wie sie der Kainssage zu Grunde liegt, eine andere ist (in viel mehr Punkten, als man in der Regel andeutet) und daß diese Sage gleichfalls ziemlich abgerundet vorlag, und erst vom Jehovisten eingeordnet wurde. Die ursprüngliche Form der Kainssage, wie wir sie nicht mehr besitzen, blickt im uralten Lamechsliede durch.

B. faßt die zweite Quellenschrift als eine abgerundete auf, die mit wenigen Lücken noch herzustellen sei. Allein dieselben sind bedeutend zahlreicher, als er zuzugeben scheint und andeutet. Zwischen 3, 21. und 6, 5. muß doch jedenfalls die Notiz gestanden haben, daß das Menschengeschlecht sich sehr ausbreitete, und was es mit Noah für eine Bewandtniß habe. Statt dessen soll dieser Schrift der Satz 6, 4. angehören: „Die Riesen entstanden auf Erden in jenen Tagen.“ Daß der Text etwas abruptes hat, gestehen wir zu; aber nun diesen Satz hineinzufügen ohne alle Motivirung, ist sonderbar. Das Eigenthümliche bleibt dabei stets, daß die Betheiligung der Riesen an der allmählichen Steigerung der Sünde im Texte nicht angegeben ist, obwohl es freilich deutlich genug hin-

durchblickt. Viel eher wäre das Gegentheil denkbar, daß der Redactor die Existenz der riesigen Ureinwohner aller bekannten Lande zeitlich fixiren wollte. Denn daß die Nephilim mit den Gibborim sachlich nichts Anderes zu thun haben, als daß sie eben Zeitgenossen sein sollen, hätte man nie leugnen sollen. Ueber die Bedeutung dieser ganzen Notiz werden wir später noch ein Wort sagen.

Eine andere Lücke deutet der Verfasser an: Der Redactor soll nämlich aus der Völkertafel die Reihe von Peleg bis Abraham weggelassen haben, weil er Gen. 11, 10 ff. die andere Genealogie der Grundschrift aufnehmen wollte. Daß aber Kap. 15 der dritten Quellenschrift angehören soll, davon sehen wir keinen Grund ab, da doch der Jehovahname dominirt und inhaltlich sich auch kein bestimmter Grund denken läßt, weßhalb man diese Erzählung dem Jehovisten absprechen sollte. Dagegen befremdet, daß Kap. 22. dem Jehovisten zugewiesen wird, während fast durchweg der Name Elohim steht; nur V. 15—18 soll der Redactor eingefügt haben; mit gleichem Rechte kann ihm auch die Deutung des Berges 22, 14. angehören. Und daß er V. 11 für Elohim den Maleach Jahveh setzte, ist sehr begreiflich, da derselbe in V. 12 von Elohim in der dritten Person redet. Da nun die Erzählung ein Opfern Abrahams voraussetzt, was den Anschauungen der Grundschrift widerspricht, so kann die bedeutsame Geschichte nur auf Rechnung des „jüngern Elohisten" gesetzt werden, worin wir also auch von Knobel abweichen, der sie gleichfalls dem Jehovisten zutheilt. Daß 25, 1—20. der Grundschrift angehören müsse, deuteten wir schon oben an. Der Verfasser weist ihr nur 7 — 11. bis בכר, 17. 20. 26. von ויצחק an — zu, wobei der Redaktor die in ihr angegebenen Namen ausließ, um die Erzählung des Jehovisten mit der des 2ten Elohisten zu verweben. Daß er dem letzteren V. 21 von לו יהוה an- und 22. 23. zuweist, befremdet uns gleichfalls. Der größte Theil der Geschichte Jakobs fällt nach ihm in die zweite Quellenschrift, aus der Geschichte Josephs die Version, nach welcher J. auf den Rath Juda's an die Ismaeläer verkauft wird und dann ins Haus Potifars kommt. Dagegen der „2te Elohist" oder vielmehr die dritte Quellenschrift erzählt, wie J. auf Ruben's Rath in die Cisterne geworfen, von midianitischen Kaufleuten

herausgeholt und an einen Hämling Pharaos, den Obersten der Trabanten, verkauft wird, der ihn als Gefangenwärter (40, 4.) gebraucht, so daß also die Grundschrift weder etwas von Joseph berichtete, noch irgendwie motivirt, warum Jakob nach Aegypten gezogen sei und wer ihm Besitz im Lande Ramses gegeben habe! Doch können wir auf die Einzelnheiten nicht eingehen.

Eine ganz neue Erklärung erhalten wir aber über „die verbotene Frucht". Mit vielem Scheine werden die beiden möglichen Erklärungen über den Baum der Erkenntniß von Gut und Böse zurückgewiesen. Entweder gewährt derselbe die volle Einsicht in den sittlichen Unterschied; dann wäre die moralische Discretion schon vorhanden, nur „die wissenschaftliche Einsicht" fehlt. Dem widerstreite aber der ganze Sinn der Erzählung. Oder Gott wolle überhaupt nicht ein Wissen des Menschen in sittlichen Dingen, und dem widerstrebt „unser sittliches Gefühl", „so würde jeder unbefangene Christ sagen: sie ist nicht wahr". Vielmehr werde die selbsteigne Entscheidung über Gut und Böse verboten, nicht die γνῶσις sondern die γνώμη. (S. 70 ff.) Die Art, wie die zweite Erklärung abgewiesen wird, nimmt uns Wunder, da wir bei einem sonst so unbefangenen Autor einen so stark gefärbten dogmatischen Hintergrund und so wenig geschichtlichen Blick nicht voraussetzen durften. Zunächst: was hat „unser sittliches Gefühl" mit dem Sinne jener Erzählung zu thun? Selbst vom Dogma aus könnten wir sagen: das sittliche Gefühl müsse sich nach der Schrift bilden, oder aber wir erkennen die Autorität des alten Testamentes nicht in der strikten Form an, wie der Verfasser es voraussetzt. In der That wird doch wohl der Verfasser den großen Fehler zugestehen, welchen die Dogmatik in ihrem Schriftbeweise dadurch verübt hat, daß sie die Hamartigenie in Gen. 3. stets als festen Ausgangspunkt für die christliche Lehre von der Sünde genommen hat. Die wahre Ponerologie hat, wie jedes christliche Dogma, in Christo selbst und seiner Selbstdarstellung festen Fuß zu fassen; das alte Testament kann höchstens bis zu einem gewissen Maaße herbeigezogen werden, und muß stets im Neuen seine norma finden. Was also „unser sittliches Gefühl" oder „der Christ" zum Baum der Erkenntniß sagt, ist an sich ganz gleichgültig.

Wollte der Verfasser jene Erklärung zurückweisen, so mußte er nachweisen, daß sie entweder grammatisch oder logisch unmöglich oder aber der Geschichte, d. h. dem gesammten Ideenkreise des alten Testamentes widerspreche, so daß sie sich nirgend in dieselbe als Moment einfügen lasse. Dies thut aber der Verfasser mit keinem Worte; vielmehr operirt er fast ausschließlich mit seiner Idee vom Gewissen. Er wird zugeben, daß dasselbe einer Bildung und Mißbildung fähig sei, und daß die Frage nach seinem specifisch religiösen oder nur sittlichen Gehalte noch unentschieden schwebe und einer ausreichenden Lösung harre. Ist der Begriff des Gewissens also an sich nichts weniger als sicher, um als axiomatische Basis dienen zu können, so ist seine Anwendung bei der Hamartigenie noch gerechten Bedenken ausgesetzt. Der Verfasser weiß so gut wie wir, daß die hebräische Sprache für Gewissen keinen Namen hat, daß also im religiösen Selbstbewußtsein des Israeliten das Gewissen selbst noch nicht die Klarheit gewonnen hatte, wie heute bei uns. Inwiefern darin ein bedeutender Mangel vorliege, entscheiden wir nicht, bejahen es aber keineswegs so unbedingt. Der Hebräer müßte etwa in das „Herz" dasjenige hineinlegen, was wir Gewissen nennen. Aber nie und nimmer finden wir eine Aussage, daß „das Herz" den Menschen lehre was gut und recht sei. Die falschen Propheten sind es, die „aus ihrem Herzen" reden. Der Mensch kann freilich wissen, was gut und recht ist, aber nicht aus seinem Herzen, sondern „weil es ihm gesagt ist." Micha 6, 8. Der Hebräer kennt keine subjective Erkenntnißquelle des Sittlichen, die normal, von Gott gewollt und positiv wäre. Eine neue Zeit ist es, eine andere Form des Bundes, wenn durch göttliche Einwirkung das Gebot ins Herz geschrieben wird. Die normale Quelle alles Sittlichen, das mit dem göttlichen Gebote (im alten Testamente) schlechthin identisch ist, liegt in Gott allein, ist also schlechthin objectiv und transcendental, weshalb der Mensch der Offenbarung des Gesetzes bedarf. Alle Erscheinungen, die wir der conscientia antecedens beilegen möchten, gehen dem Israeliten über in eine willige Annahme der göttlichen Gebote und Beschneidung des Herzens. Dagegen ist das reininnerliche Wahrnehmen des sittlichen Unterschiedes, die conscientia subsequens, in enge

mit der Erfahrung „des bösen Gewissens“ verbunden, daß es vom Hebräer selbst als Uebel, weil Produkt der Schuld, gefaßt ist. Alles sittliche Wissen kann nur von Gott ausgehen, dem ewigen Lehrer der Menschen, und jene Erfahrung des Gewissens soll im normalen Zustande nicht stattfinden: das ist die Idee, welche dem Erkenntnißbaum, welche dem ganzen alten Testamente zu Grunde liegt. Mithin gibt es zwei Arten, den sittlichen Unterschied zu wissen, durch Gott und durch die innere Stimme: nur jene ist die rechte, diese ist nicht nur aufs innigste mit Schuld verknüpft, sondern kann ausschließlich niemals die rechten Wege weisen, weil aus der Sünde Unkenntniß des göttlichen Willens hervorgeht. Das sittliche Apperceptionsorgan im Menschen bedarf unaufhörlich der Anregung, Pflege, Leitung eines göttlichen Offenbarungswillens; sonst verkümmert, verwirrt und verirrt es sich. Die Erscheinung des Gewissens beweist, daß es durchaus individuell gefärbt ist, und nur als practisches und im einzelnen Falle gebietend auftritt. Somit wäre jene israelitische Grundanschauung von einem viel tieferen Wahrheitsgehalte, als es auf den ersten Blick scheint. So lösen sich durch jene einfache Distinction alle jene Antinomieen, welche Böhmer S. 76 scharfsinnig entwickelt. Aber leider sieht er nicht, daß seine Frage: „wo anders gibt Gott sittliche Weisungen als in jenem Offenbarungsort, den wir Gewissen nennen?“ — auf ein ganz modernes, oder vielmehr indogermanisches Axiom hinausläuft, welches dem hebräischen (und semitischen überhaupt) fast diametral gegenübersteht. Daß es nun unsere dogmatische und christliche Aufgabe sei, jene subjective und diese objective Existenzform sittlichen Erkennens näher zu vermitteln (wozu Paulus Röm. 2, 15 den ersten großen Schritt thut): wollen wir nicht leugnen, aber das gehört in ein ganz anderes Gebiet. Zwar deutet der Verfasser flüchtig jene von uns vorgetragene Fassung an, begegnet ihr aber mit der Behauptung: „diese Vorstellungsweise konnte nur bei Unklarheit der psychologischen und theologischen Grundanschauung entstehen“. Gleich als ob wir es Gen. 2. und 3. mit der absoluten Klarheit „psychologischer und theologischer“ Anschauung zu thun hätten! Die hebräische Ansicht müssen wir übrigens für mindestens völlig gleichberechtigt mit der anderen entgegengesetzten an-

sehen, welche ausschließlich im Gewissen „das (durchaus richtige?) Wahrnehmen der Stimme Gottes“ erblickt, und haben sie mit dieser Gleichstellung eher unterschätzt als überschätzt. Mithin ist die Grundlage nicht richtig, welche den Verfasser nöthigt, zu der Erklärung zu flüchten: der Baum der Entscheidung über Gut und Böse, indem er für diese Bedeutung von יָדַע sich fälschlich auf Gen. 39, 6; Hiob 9, 21 beruft, indem an beiden Orten die gewöhnliche Bedeutung gut paßt. Ueberdieß sprechen gegen B. sehr entschieden die Worte der Schlange: „eure Augen sollen aufgethan werden“, was doch nur auf die höhere Erkenntniß als solche paßt. Freilich hält er diese Worte selbst für eine Lüge, als ob die Schlange eine unrichtige Folge angebet, während doch Gott selbst sie später zugesteht. Besser wäre es gewesen, zu zeigen, warum jene Folge selbst den Charakter der ὕβρις an sich trägt, d. h. eines Eingriffs in göttliche Privilegien, in göttliches Eigenthum. Sündlos kann nur Gott selbst einen Quell sittlichen Wissens in sich hegen; gewinnt ihn der Mensch, so hat er diesen Gewinn durch Schuld erkauft und durch eine unendlich größere Unähnlichkeit mit Gott nach der Seite des höchsten Gutes, nach dem Leben hin. — Ueberraschend ist es auch, daß der Verfasser der Schlange den Satan substituirt S. 81, und den angedrohten Tod als „geistlichen“ faßt, — zwei Zeichen ungeschichtlicher Mischung von Vorstellungen, die er ohne Weiteres, ohne Beweise dem Leser darbietet. Bei seiner Allegorisirung, die nach Philo schmeckt, beruft er sich aufs Buch der Weisheit! Wie er das מוֹת תָּמוּת sprachlich verstehe, ist auch nicht klar; wenigstens eine Beziehung auf die hier allein Licht gebende, längst beigebrachte Unterscheidung von der gesetzlichen Formel מוֹת יוּמָת wäre doch wohl am Orte und mit zwei Zeilen erledigt gewesen. — Bei der Ermittelung des Verfassers der zweiten Quellenschrift werden eigenthümliche Instanzen vorgebracht. Bei der Deutung des Namens Perez (Riß) soll der Erzähler an die Trennung der beiden Reiche gedacht haben! Juda tritt Cap. 38 in ein dunkles Licht durch Straßenunzucht gegenüber dem keuschen Joseph. Daß er dennoch im Liede Jakobs so hohes Lob erhält, ja die Hegemonie, hätte den Verfasser dahin führen sollen, dergleichen widersprechende Momente, die aus der Natur des Stoffes selbst sich ergeben, gar-

nicht für seine Aufgabe zu verwerthen, weil sie höchst heterogene Schlüsse zulassen, zumal wenn nun die Errettung Josephs durch Juda noch herbeigezogen wird. Es wäre ein leichtes, mit dem gleichen Scheine von Wahrheit die Schrift in die Zeit des Jesaias zu verlegen (11, 13). Gen. 22 soll nun gar noch in Beziehung stehen zu 2 Kön. 3, wo der Moabiterkönig in äußerster Bedrängniß auf der Stadtmauer seinen Sohn schlachtet. Und eine solche That eines verhaßten Heiden soll nun ein Zeitgenosse dem hochverehrten Stammvater als göttlichen Befehl und als Absicht zuschreiben! Ja, B. schließt aus 2 Kor. 3, daß „in Israel“ der Glaube herrschte, solche Opfer seien Gott wohlgefällig und wirksam! Der Verfasser sei ein Bürger des nördlichen Reiches und habe zwischen 883—876 geschrieben. Auch hier fehlen alle Instanzen, die etwa aus der Fortsetzung dieser Quellenschrift entnommen werden konnten.

Viel Eigenthümliches zeigt der Verfasser in der Herstellung der dritten Quellenschrift und versucht dieselbe mit großem Scharfsinn als eine besondere Darstellung der Patriarchengeschichte zu erweisen. Eine Lücke will er eigentlich nur vor 31, 2 annehmen, in welcher die erste Zeit des Aufenthaltes Jakobs in Mesopotamien geschildert gewesen sein muß. Er will ihn nicht Elohisten nennen, da er ihm mehrere jehovistische Stücke zutheilt. Allein hier bleibt doch die Frage unbeantwortet, warum der Verfasser den Namen Elohim nicht in den Fällen anwende, wie der Jehovist und die späteren Bücher. Wir begreifen „Elohim“ in Kap. 20, weil Abimelech hier ins Spiel kommt, aber durchaus nicht Kap. 21, wenn kurz zuvor in der Bundesceremonie Kap. 15 „Jehovah“ durchweg genannt war. Im Brunnenstreite (21, 22 ff.) Abrahams herrscht durchweg Elohim, in dem ähnlichen Isaks (26) Jehovah, zumal da 26, 25 so ganz deutlich an den Typus der zweiten Quellenschrift erinnert. Warum denn in der Jakobsgeschichte wieder Elohim fast ganz dominirt, da doch der Bund mit Jehovah fortdauert, ist nicht abzusehen. Kurz — die Mischung ist von der Art, daß sie keineswegs durch die Bemerkung erledigt wird, daß auch nach diesem Verfasser der Jehovahname vormosaisch sei. — Wenn ferner Kap. 14 die allgemeine historische Situation zeichnen soll, so scheint mir dies außerordentlich abweichend, sowohl vom ganzen Typus

der hebräischen Sagenkreise, auf die sich die Verfasser der beiden ersten Quellen stützen, als auch von dem Gepräge dieser dritten Schrift selbst. Schlechterdings können wir uns mit der Idee nicht befreunden, daß ein Israelit die Erzählung vom Stammvater mit der historisch specificirten Darstellung eines Feldzuges heidnischer Könige gegen andre Heiden einleitete. Am wenigsten ist der eigenthümliche Charakter von Kap. 14 erklärt, den B. trotz seiner Vertheidigung gegen Ewald (in der Vorrede) im Texte (S. 110) nicht zuzugeben scheint, wenn wir uns darin irren, so hat der Verfasser es selbst verschuldet. Ewalds Vermuthung, das Stück sei aus einem kananäischen Werke, wird durch Abrahams achtungsvolle Darstellung nicht widerlegt; die Stellung der Söhne Chet's (nach Kap. 23) zu Abraham stimmt damit sehr wohl überein; die hohe Kultur dieses Volkes, das mit den Phöniciern ja stammesgleich war, ebenfalls, — vollends wenn wir Einiges noch auf Rechnung des hebräischen Referenten stellen. Die ältere Stellung der Kananiter liegt sehr im Dunkeln; daß die Chetiter (Cheta's) aber ein mächtiges Volk gewesen seien, von viel größeren geschichtlichen Dimensionen als sie in der Genesis auftreten, dafür zeugen die ägyptischen Urkunden aus der Ramessidenzeit. Wir stellen hiermit keine eigne Ansicht auf, wollen nur aber darauf hinweisen, daß jene Meinung Ewalds nicht ohne Weiteres ignorirt werden dürfe, so gewiß uns entgegenstehende Instanzen nicht unbekannt sind. — Kap. 15 soll mit Kap. 14 so zusammenhängen: Abr. hat auf Belohnung aus Menschenhand verzichtet und erhält deshalb das ganze Land Kanaan geschenkt, dessen (??) Feinde er so tapfer bekämpft hat. Allein die Feinde richteten sich ja nur gegen den ganz kleinen Landstrich im Süden der Jordanmündung (wobei wir die ursprüngliche Existenz der größeren Nordhälfte des todten Meeres voraussetzen), nicht aber gegen ganz Kanaan. Ueberdies wird dieses Motiv nicht im Mindesten Kap. 15 erwähnt, so etwa, wie z. B. der Gehorsam Kap. 20 zur Erneuerung einer Verheißung verwerthet wird. Vielmehr ist die Erzählung Kap. 14 ja deutlich Folge und erneute thatkräftige Bewährung der Großmuth Abrahams gegen seinen Neffen, die Kap. 13 berichtet ist. Gegen die Namenfülle in Kap. 14 sticht es ferner höchst sonderbar ab, daß diese dritte Schrift

weder Ismael noch Rebekka soll genannt haben! Daß Isak, 25, 21 sogleich beweibt auftritt, ohne alle Einleitung, befremdet um so mehr, als die Heirath selbst sogar bei dem ungenannten Sohne der Hagar 21, 21 erwähnt wird. Ueberhaupt werden wir viel mehr Lücken zugeben müssen, wenn eine derartige dritte Quellenschrift existirt hat. Dagegen rundet sich die Geschichte Josephs hier merkwürdig gut ab und liefert eine eigenthümliche, wohl zusammenhängende Sage. Der Verfasser theilt ihr die Stellen zu (mit Auslassung einzelner Verse): 37, 5—36. 40, 1—23. 41, 1—17. 22—27. 34—54 (exc. 41. 44. 46. 47. 53). 42, 6. 8. 9. 21—23. 45, 3. 15—19. 21. 25. 27. 46, 4. 5. 8, 9—19. 21—27 29. 48, 8—12. 20. 50, 22. Behufs völliger Zustimmung müßten wir aber die sehr zweifelhafte Voraussetzung mit dem Verf. theilen, daß die Grundschrift von der Geschichte Josephs kein Wort sollte enthalten haben. —

Den Verfasser dieser dritten Schrift setzt B. unter Jerobeam II.; dessen Reich nach seiner Vermuthung die Grenzen, die 15, 18. bezeichnet sind, wirklich im Ganzen erreicht haben soll. Wie er aber den Eifer des Amos gegen einen Cult in Beerscheba damit kombinirt, daß dieser Ort in unserer Schrift als ein durch den Aufenthalt der Patriarchen längst geheiligter erscheint, können wir nicht begreifen. Denn theilte dieser Verfasser den streng jehovistischen Standpunkt des Propheten, so mußte er ja gerade die Erinnerungen, die den Ort heiligten, möglichst zu unterdrücken suchen, um nicht der unlautern Gottesverehrung Vorschub zu leisten; theilte er aber jene Anschauung nicht, so gerath er in scharfen Gegensatz gegen seine eigene ebenfalls streng theokratische Darlegung, — unangesehen, daß seine Schrift dann niemals von einem prophetischen Historiker würde verarbeitet worden sein. Ueberdies muß die Aufnahme eines Kap. 14 (ebenso wie 23) wegen der günstigen Auffassung der Kananiter durchaus vor Salomo geschehen sein, der sie bekanntlich sämmtlich zu Hörigen machte, — also in einer Zeit, wo noch Hetiter und Jebusiter ungehindert und frei dicht in der Nähe Jerusalems wohnten.

Eine sehr große Zahl von Stellen weist Böhmer dem Redactor zu, den er in die Zeit des Josias setzt, — Beides Annahmen, in

denen er von den bisher geltenden Ansichten stark abweicht. Leider jedoch haben seine Beweise auf uns nur wenig überzeugende Kraft geübt, so willig wir uns gerade in diesem Punkte neuen befriedigenderen Ansichten zu öffnen bereit sind. Gleich das erste. In Kap. 2. 3. soll der Zusatz Elohim von dem Redactor herrühren. Er bemerkt aber ganz richtig, daß auch der Jehovist dies thun konnte, freilich nicht, um Kap. 2. mit Kap. 1. zu nivelliren, sondern in Voraussicht von 4, 26., welche Stelle B. freilich auch dem Jehovisten entzieht und dem Redactor zuschreibt. Denn darin, daß erst unter Enosch die Anrufung Jehovahs erfolgt, liegt ein stillschweigendes Zugeständniß für die vorhergehende Herrschaft des allgemeinen Gottesnamens Elohim, dessen Identität mit Jahveh gleich energisch hervortreten solle. Dagegen ließe sich wenig einwenden. Unsre individuelle Ansicht geht freilich dahin, daß der Jehovist dieses ganze Stück mit Elohim vorgefunden, überarbeitet, und in jener Absicht stets יהוה vorangestellt habe: doch dies nur beiläufig. — Dem Redaktor soll 3, 22—24. angehören; diese Verse seien aber „kein glücklicher Zusatz“. Denn da der „Gift- und Todbaum geistlichen Tod brachte, so mußte auch der Lebensbaum geistliches Leben bringen“; der Redaktor fasse ihn aber „im Sinne fleischlicher Makrobiotik“. Der Verf. redet so, als wenn im alten Testamente die Scheidung zwischen leiblichem und geistlichem Leben ganz gäng und gäbe gewesen wäre! Als ob er nicht wüßte, daß überall, wo Leben als höchstes Gut genannt wird, das leibliche mindestens mitverstanden wird sammt den Bedingungen des Wohlseins, und daß nur äußerst wenige Psalmenstellen den Ansatz zu einer höheren Begriffsfassung nehmen! Eben so wenig verstehen wir es, wenn B. sagt: „sollte ein einzelner Lebensbaum vorkommen, so mußten die andern Bäume wegbleiben“. Warum denn? Der Unterschied, daß diese Bäume den täglichen Unterhalt reichen, jener ein ewiges Leben spendet, liegt doch auf der Hand und war unmöglich zu verkennen. Der Redaktor soll einen ängstlich um seine Prärogative besorgten Gott im Auge haben, nicht aber der Jehovist. Gleich als wenn nicht alle große Urschuld des Menschen, in allen bedeutenderen Sagen, darin besteht, daß der

Mensch die göttlichen Rechte, Eigenthum, Prärogative sich widerrechtlich anzueignen sucht! —

Ferner findet der Verfasser in den Cheruben eine Aehnlichkeit mit der exilischen Prophetenanschauung, Ezech. 1, 13. 14. Hier „flackert Fackelschein hin und her zwischen den Wesen, die selbst gleich Blitzen hin- und herlaufen;“ dort lagert Gott die Cherube östlich vom Garten Edens und neben ihnen „die Flamme des zuckenden Schwertes“. Und das soll eine frappante Aehnlichkeit sein! Sie liegt einzig in der Combination des Feuers mit den Cheruben, die auch Ps. 18 darbietet. Daß die Cherube hier „mit“ der flammenden Klinge erscheinen, hat der Verfasser wohl nur unwillkürlich aus der üblichen Traditionsvorstellung adoptirt. Wir sagen vielmehr, daß alles eigenthümlich Ezechielische der vorliegenden Erscheinung fehlt. Die Cherube erscheinen hier als lagernd am Orte, wo Gott wohnt; die aus dem Boden züngelnde Flamme, die einem zuckenden Schwerdte gleicht, ist eine uralte Form der Feuererscheinung, in der Gott selbst naht, oder des Gottesfeuers, das er sendet. Während es in späteren Formen vom Himmel kommt, schlägt es in Form einer Säule, eines rauchenden Ofens, eines zuckenden Schwerdtes aus dem Boden empor. Uebrigens halte ich es nicht für unwahrscheinlich, daß die Cherube selbst vielleicht eine Art exegetischen Beiwerkes sind, um die Flamme selbst näher zu erläutern; ähnlich wie 19, 24. das מאת יהוה zu מן השמים fast glossatorisch hinzutritt.

Ob Kap. 4. vom Jehovisten oder vom Redactor verfaßt sei, läßt sich schwer ermitteln; immerhin hat B. recht, daß die Geschichte früher in einer unbekannten Schrift bereits enthalten war. Jedenfalls muß die Sage schon längst sehr bestimmte Formen gehabt haben, so daß nur wenig auf Rechnung des Concipienten kommt; denn sonst wäre der Ackerbauer Kain dem Nomaden Habel gegenüber nicht so stark in den Schatten gerückt; auch das מנחה für blutiges und unblutiges Opfer zeugt für das Alterthum. Abel opfert die Erstlinge und das Fetteste: dieser Zug, meint Böhmer, kann dem besonnenen Verfasser der zweiten Quellenschrift nicht „aus der späteren Opferanschauung“ mit untergelaufen sein. Aber das ist ja gar nicht „spätere Anschauung“, sondern recht uralte,

wenn nur das Fett und die Erstlinge geopfert werden; bestimmte Vorstellungen von dem specifisch Opferwürdigen müssen doch der Thorah zu Grunde liegen und in höheres Alterthum hinaufreichen; mithin sehe ich hier keinen groben antiquarischen Anachronismus! — Die Gunst Jehovahs, im Anschauen des zwiefachen Opfers, ist ganz richtig erklärt; das Abels entbrennt durch Himmelsfeuer, das Kains nicht! Das ויאמר deutet B.: „Kain faßte einen Anschlag gegen Abel"; es ist ein Selbstgespräch des Beschließenden wie 6, 4; 11, 6; — nur mit dem großen Unterschiede, daß hier die Worte des Beschlusses folgen, in 4, 8 nicht. Besonders parallel soll Ex. 2, 14 sein, wo aber אמר nach der gewöhnlichen Bedeutung sehr gut paßt: „redest du dies, um mich zu tödten?" Ich kann nicht glauben, daß die LXX ohne Weiteres, d. h. ohne Text das διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον glossatorisch zugesetzt haben sollten; und נֵלְכָה הַשָּׂדֶה konnte durch eine Art Dittographie gar leicht ausfallen; falls man nicht ויאמר in ויארב „er lauerte auf ihn", umgewandelt sein lassen will. Daß B. in V. 7 nichts ändert, befremdet uns; da liegt doch jedenfalls nahe, für das תמשל ein תכשל: „du wirst durch sie straucheln" — zu lesen. Auch in den andern Worten müssen Versehen sein, deren Beseitigung durch bloße Exegese eine Danaidenarbeit sein dürfte. Dagegen sagt der Verfasser nur: „der רבץ ist der wild. Die Schlange würde also (!!) hier erklärt als die Sünde bedeutend." Um diesen Schluß annehmbar zu machen, hätte der Verfasser denn doch jene höchst bedenkliche Prämisse begründen sollen, deren Haltbarkeit uns um so zweifelhafter wird, wenn 4, 1—24, wie der Verfasser nur Eine Seite vorher sagt, gar nicht vom Verfasser von Kap. 3. herrührt, sondern einer unbekannten Schrift entnommen ist! Herr B. muthet seinen Lesern doch bisweilen zu starken Glauben zu.

Allein auf Schritt und Tritt stößt uns dergleichen auf, was nicht nur unseren individuellen Meinungen, sondern den einfachen Grundanschauungen des alten Testamentes und dem schlichten Wortsinne widerspricht. 4, 11 wird übersetzt: „verflucht seist du weg des Erdbodens"; 4, 13: „Zu groß ist meine Sünde, um sie zu tragen" — ohne zu bedenken, daß das Tragen der Sünde sei-

tens des Schuldigen stets seine Vernichtung involvirt; 4, 15: Jehovah gab dem Kain ein Wahrzeichen, als Gewährleistung seines Versprechens, wie Exod. 3, 12. Diese Erklärung sieht dem Ei des Columbus ähnlich, wenn nur statt וַיָּשֶׂם ein anderes Verbum dastände! Das Land, wohin Kain geht, ist Tschina, sagt der Verfasser mit Knobel. Wir gestehen, daß diese Auslegung, deren Kern insofern richtig ist, als Kain jedenfalls mit den Turaniern in Verbindung zu bringen ist, noch eines viel gründlicheren Beweises bedarf, aber auch fähig ist, da die sonstige Kunde der Hebräer nicht in die Länder jenseits des Tigris reicht. 4, 17 kann doch nicht wohl „der Verfasser," sondern höchstens der Jehovist und Redactor an „nachgeborne Kinder Adams" gedacht haben, in harmonistischem Interesse; denn es streitet gegen den ganzen Tenor der Erzählung, daß gänzlich schuldlose Nachkommen in das Elend (Nod) hinauswandern sollen.

In Betreff von 4, 18—24 hätten wir gerne etwas über den Sinn des Lamechliedes vernommen, über den der Verfasser gänzlich schweigt, da die Auffassung Bleeks (Einl. ins A. T. 274) von der gewöhnlichen sehr abweicht. Dagegen geht er tiefer in die scheinbar doppelte und doch gleiche Reihe der guten und bösen Adamiden ein und erläutert sie mit viel Scharfsinn aus Moses von Chorene I, 9 und regt zu interessanten Forschungen an, obgleich wir uns ein näheres Eingehen und eine Begründung unserer auch hier ziemlich reichlichen Fragezeichen versagen müssen. Die Lamechiden werden aus dem Sanchuniathon erläutert, ein Passus reich an frappanten und blendenden Etymologieen. Die widrige Verdrehung von 4, 26: damals fing Seth an mit dem Namen des Ewigen genannt zu werden — hätte B. noch stärker abweisen sollen. Die ganze Idee Bunsens, dieser Seth sei eine alte Gottheit, beruht auf einer grundfalschen Combination mit dem ägyptischen Set, den Bunsen gegen alle Dokumente für den Gott der Semiten hält, — eine Stellung, die er trotz seiner zahlreichen Wandlungen nie und nimmer erhält. Vollends nun, wenn er „Enosch," den schwachen Menschen, zum Sohne hat! — Ueber die Zahlen der alten Patriarchen in Kap. 5 spricht auch der Verfasser im chronologischen Anhange nicht, und doch blieb hier noch

Manches zu thun übrig, selbst nach der höchst genialen und lichtvollen Abhandlung von Bertheau (Jahrb. d. D. Morgenl. Gesellschaft 1845, S. 40 ff.). — Jn 5, 29 soll sich der Redactor nicht auf 3, 17 beziehen, sondern den Weinbau vorbereiten, der dem Noah als Trost gegeben sei nach Jerem. 16, 7; Proverb. 31, 6. 7. Warum aber 9, 20 auch kein Wort davon? Vielmehr ist nach der Sündfluth der Fluch von der Erde weggenommen, unangesehn, daß das Pflanzen der Weinberge mindestens die gleiche Mühsal erheischt als das Bebauen des Ackers. Und der Wein trinkende Noah ist ja nicht der „zu Grunde gehende und Betrübte" sondern gerade der Gerettete und reich Gesegnete.

Die merkwürdige Notiz 6, 1—4 gehört fast ganz dem Redactor, der durch die Erwähnung der Riesen in der zweiten Quellenschrift bewogen wird, etwas über die Entstehung derselben einzuschalten. Schon dies ist irrig; höchstens kann er eine Parallele zu den Nephilim beibringen, die er in den alten Heroen findet; jene mochte er mit den Giganten gleichstellen. Daß noch nach der Sintflut solche Geburten vorkamen (S. 147), ist nicht gesagt, trotz Jbn Ezra, und in jedem Falle ist es doch die Ansicht des Concipienten, daß Gott mit besonderm Mißfallen diese Mischehen betrachtet habe; mithin dürfte ihm der Gedanke einer Art Causalnexus schwerlich fern gelegen haben. Die ganze Existenz solcher Giganten und falschen Heroen ist Gott mißfällig, wie aus der späteren Geschichte hinlänglich hervorgeht. Der Verfasser führt einen lebhaften Kampf gegen die alte Jnspirationstheorie und der ihr folgenden Auslegung: „wir können im Licht christlicher Wahrheit diese Sage nur als eine Fabel ansehen, die wir ebensowenig uns verpflichtet fühlen können zu glauben, als die Liebschaften des Zeus." S. 142. Wir hoffen, daß die Zeit nicht fern ist, in welcher solche herbe Ausdrucksweisen in der gegnerischen Sprache keine Entschuldigung mehr zu finden im Stande sein werden. Es genügte, mit zwei Worten auf den Kern jener Exegese, die sich übler Weise die kirchliche zu nennen pflegt, hinzuweisen, welche zwar stricten Glauben an alle Einzelnheiten auch des alten Testaments fordert, aber ohne solchen hohlen assensus als das Centrum der evangelischen fides ausgeben und ohne jede Nachricht als articulus fidei hinstellen zu wollen. Und

beides involvirt doch jene Forderung. Viel gerathener ist es, den wirklichen Gesichtspunkt des Concipienten klar zu erläutern. Er hat eine Sage vernommen von einer Generation von Helden, die von Göttern gezeugt, von Menschentöchtern geboren worden, gewaltige Mittelwesen, die hohen Ruhm unter den Heiden genossen (אַנְשֵׁי־שֵׁם). Die Götter ändert er ab in בני־אלהים, um einigermaaßen seinem monotheistischen Bewußtsein Raum zu geben; sonst aber kümmert er sich nicht um den Grad der Facticität, der dieser fremden Sage gebühren könnte. Ihm gilt es nur, das israelitische Urtheil über diese ruhmvolle Heroengeneration zu fixiren. Und da verkehrt sich ihm der Ruhm in Schande; diese Helden stehen in irgendwelchem Zusammenhange mit der ungeheuern Verderbniß des ganzen Menschengeschlechtes, fanden keine Gnade vor Gott und mußten darum in der Sintfluth mit zu Grunde gehen. Ueberhaupt richtet der Israelit nicht über die Wirklichkeit fremder Meinungen und Sagen, sondern nur über ihren religiösen Werth; und so ist es auch gleich, ob Götter fremder Völker existiren, Jehovah ist unbedingt der Götter Gott und Herr aller Herren. Durch jene Kritik wird ein großes Zeitalter der Heiden tief gebeugt und herabgesetzt: und das ist Zweck und Sinn der Stelle und des Concipienten, dem eine Prüfung des objectiven Sachverhaltes ganz fern liegt. Empfangen jene Gibborim in der Fluth ihr vernichtendes Gericht, so erhält dagegen der Gibbor Nimrod die höhere Billigung.

Die 120 Jahre stellen freilich eine besondere Kurzlebigkeit dar, nämlich das Lebensalter kurz vor der Gegenwart oder das der mosaischen Zeit. Sie sind als 3 mal 40 zu fassen, nicht als Jahrhundert. Denn die Lebensdauer der ersten Generation vor der Fluth sinkt allmählich von 24 × 40 bis 15 × 40 herab, nach der Fluth bis auf 5 × 40. In Abrahams Zeit ist es 4 × 40, weshalb Jakob (147 Jahr) besonders kurzlebig erscheint. Mit Mose schließt das Alter, das 3 × 40 Jahr dauert: und es tritt fortan das der historischen Gegenwart mit 2 × 40 ein, da mit ihm das Zeitalter der wahren Heroen endet.

Sehr disputabel ist auch die Erklärung des noachitischen Segens. Jafeth soll hiernach Gastfreund der Semiden sein, denn — es

gelang dem König Josia, den feindlichen Strom (der Scythen) gütlich durch irgendwelche Dienstleistungen gegen Aegypten abzulenken. S. 155. Uns scheint es nicht wohlgethan, exegetisches Dunkel durch historische Fictionen aufhellen zu wollen. Aber selbst jene Thatsache vorausgesetzt, so sehen wir nicht ein, wie dann Jafeth (= Scythen) „Gastfreund des Sem" heißen kann, wenn dieser ihn möglichst bald aus seinem Lande herausbringt, ja ihn von demselben fernhält. Freilich, fügt Hr. B. hinzu, auf dem Rückwege durften sie sich in Kanaan niederlassen und gründeten Scythopolis. (Die beiläufige Behauptung: „Hyksos Vorfahren der Scythen", reizt auch zum Widerspruche.) Demnach wäre jener Segen eine Einladung an die Scythen, die sich in Judäa (auf Kosten der Israeliten — denn anders wars doch kaum wohl möglich) „breit machen" sollten.

Sehr ausführlich ist der Thurmbau zu Babel behandelt, und dieser Passus enthält viele sehr schätzbare Untersuchungen. Leider dürfen wir hier einzelne Fragen und Bedenken, die aber den Werth des Gegebenen in keiner Weise schmälern würden, nicht näher aussprechen und begründen. Befremdet hat uns nur S. 169, daß B. die Uebersetzung der Inschrift Talbot durch Rawlinson nicht berücksichtigt, nur die fameuse Version von Oppert, der hier gerade sich durch harmonistische Interessen bedenklich leiten ließ, so sehr wir den sonstigen Kenntnissen dieses Gelehrten gebührende Achtung zollen. — Nach S. 198 sind die Worte „und er gab ihm den Zehnten von Allem" vom Redactor. Der Verfasser findet es befremdlich, daß Abraham sich „gegen seine eigenen Worte" von der Beute etwas „angeeignet" habe. Allein jene religiöse Pflicht gegen den „Priester" verstand sich leicht von selbst, und schließt eine Aneignung des Beutetheils gerade aus, nicht ein. Denn der Beutezehnte fällt ja dem Heiligthume zu, noch ehe eine allgemeine Vertheilung unter die Krieger vorgenommen werden darf. Viel eher könnte man nach dem Kontexte an dem Subjecte zu ויתן zweifeln, da zunächst liegt, Melchisedek sei der Gebende. Dagegen spricht aber die Spende von Brod und Wein, die schwerlich als der Zehnte gedacht ist, ebenso die Erwähnung der priesterlichen Würde. Der Sache nach braucht es aber nicht spätere Einschaltung zu sein; denn den Zehnten, gerade von solchen Razzia's, zu

gehen, war gewiß uralte Sitte. — Vom Redactor sollen ferner herrühren die Geschichte von Lots Töchtern, Vieles in Kap. 26, Verkauf der Erstgeburt Esaus, von den Liebesäpfeln der Rahel, dann vieles Einzelne in 32. 33. 34. 35. u. s. w. Die Esaviden bespricht er ausführlicher. Ueber die beiden Träume Pharao's wird zwar manches Kritische gesagt; nur vermissen wir die Bemerkung, daß der zweite von den Aehren eigentlich die Exegese des ersten bildet; daher es nicht gerathen erscheint, sie in zwei Schriften zu vertheilen. Sehr speciell wird über den Segen der Kinder Josefs gesprochen; der andere Kap. 49 aber übergangen, obgleich hier, auf Grund der Ideen Land's (disputatio de carmine Jacobi Lugd. Batav. 1858), noch manches zu thun übrig war. Nur 49, 18. soll, wie wir auch glauben, dem Redaktor angehören, dessen Hand überhaupt in die Geschichte Josefs stark eingegriffen hat. — Das Ganze schließt mit chronologischen Untersuchungen.

Sollen wir nun ein Endurtheil abgeben, so werden wir willig den großen Scharfsinn des Verfassers anerkennen, der den Leser durch eine große Zahl von eigenthümlichen Ansichten und Bemerkungen in Spannung hält. Wir bedauern aufrichtig, daß wir im Verhältniß zu diesem zahlreichen Neuen, das der Autor beibringt, nicht viel anzuerkennen vermögen, was die wissenschaftliche Erkenntniß des ersten Buches der Thora wesentlich zu fördern im Stande ist, und sind der Meinung, daß in dem vorliegenden Werke die reichen Gaben und achtungswerthen vielseitigen Kenntnisse des Verfassers wohl nicht einen entsprechenden Ausdruck gefunden haben dürften.

Greifswald im Juni 1862. Dr. L. Diestel.

2.

Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte, von Dr. Matthias Schneckenburger. Aus dessen handschriftlichem Nachlaß herausgegeben von Dr. Theodor Löhlein, Prof. zu Carlsruhe. Mit einem Vorwort von Dr. K. B. Hundeshagen. Mit einer Karte. Frankfurt a. M. 1862.

Durch die Fürsorge des Herrn Dr. Hundeshagen und durch die gewiß nicht mühelose Redaction des Herrn Herausgebers ist der

theologischen Literatur eine neue Gabe aus Schneckenburgers Nachlaß zugewendet worden. Zunächst begrüßen wir die Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte als eine Bürgschaft dafür, daß die Pietät Hundeshagens gegen seinen verstorbenen Freund und ehemaligen Collegen nicht ermüdet, dessen theologische Arbeiten dem weiteren Publikum zugänglich zu machen, und die wissenschaftliche Bedeutung des so früh Dahingeschiedenen zu immer umfassenderer Anerkennung zu bringen.

Seit der Veröffentlichung der Comparativen Dogmatik bedarf es auch kaum einer Hinweisung darauf, wie reichhaltig und wie fruchtbar für die allgemeine Entwickelung der Theologie die in einem engen akademischen Kreis gehaltenen Vorlesungen des berner Professors gewesen sind. Denn, abgesehen von der Eigenthümlichkeit der Methode, ist der monographische Charakter, den Schneckenburger seinen hauptsächlichen Vorlesungen zu verleihen verstanden hat, besonders geeignet, die theologische Arbeit der Gegenwart auch so lange nach seinem 1848 erfolgten Tode zu fördern. Hat er sich doch, — wie aus Hundeshagens Artikel in Herzogs Real-Encyklopädie XIII. S. 612 hervorgeht, — seines Katheders bedient, um den gerade schwebenden theologischen Zeitfragen näher zu treten, und die theologische Jugend zu deren gründlicher Lösung anzuleiten. Wie also seine comparative Dogmatik zu den Erscheinungen des modernen lutherischen Confessionalismus in Beziehung steht, wie ferner seine noch nicht veröffentlichten Vorlesungen über Symbolik und über Apologetik der Behandlung der Möhler'schen und der Strauß'schen Controversen gewidmet gewesen sind, so hat das uns jetzt vorliegende Werk über die neutestamentliche Zeitgeschichte zwar auch seine objective Bestimmung in der Unterstützung des Studiums des neuen Testamentes; aber ein apologetisches Zeitinteresse bedingt doch auch diese Arbeit.

Allerdings hat Schn. in dieser Beziehung nicht daran gedacht, durch Schilderung des Jesu gleichzeitigen Heidenthums und Judenthums Ansichten entgegenzuwirken, denen gemäß das Christenthum Product einer jüdischen, alexandrinischen oder apokalyptischen Schule, oder eine Mischung von jüdischen und heidnischen Religionsmotiven und Erkenntnißresultaten sei. Er erklärt S. 4, daß diese Manier

aufgehört habe; daß aber die sogenannte mythische Ansicht, welche den Herrn und die Handlungen der neutestamentlichen Geschichte in Phantasieprodukte auflöse, ihre zweckmäßige Widerlegung in der genauen Erforschung der Zeitverhältnisse finde. Um so stärker würde Schn. die apologetische Bestimmung dieses Unternehmens betont haben, wenn er erlebt hätte, wie mythische Ansicht und natürliche Erklärung des Christenthums sich die Hand zu reichen begonnen haben!

Es handelt sich in diesen Vorlesungen um die Schilderung des römischen Reiches unter den ersten Cäsaren, und um die Darstellung des Judenthumes seit dem Beginn der hasmonäischen Dynastie bis zur Zerstörung Jerusalems unter Titus. Dem Herausgeber ist es gelungen, durch mühsame Vergleichung des relativ unzusammenhängenden Manuscriptes mit der sorgsamen Nachschrift eines ehemaligen Zuhörers ein sehr lesbares und fesselndes Buch zusammenzustellen, bei dessen Genuß man die Mühe der Redaction nicht empfindet, aber dem Herausgeber um so mehr Anerkennung zu widmen geneigt sein wird. Natürlich sind in der Darstellung manche Partien zu kurz gekommen, welche auszuführen im Interesse der Zuhörer so wie der gegenwärtigen Leser gelegen hätte, welche aber über der nothwendigen Schranke der Zeit für die Vorlesung übergangen werden mußten. Wir meinen damit nicht nur die verschiedenen philosophischen Schulen, welche das gebildete Heidenthum repräsentiren, welche nur genannt werden (S. 60); sondern auch das religiöse System des Judenthums, dessen Skizze am Schluß (S. 240—254) mitgetheilt wird, welches aber auf dem Katheder auszuführen die Zeit gemangelt haben muß, da die dem Herausgeber vorliegende Nachschrift nichts davon enthält.

Was sonst an dem Werk zu vermissen sein dürfte, fällt freilich weder dem Urheber noch dem Herausgeber zur Last. Seit dem Tode Schneckenburgers sind die in den Umkreis seines Thema einschlagenden Untersuchungen so zahlreich und so vielseitig geworden, daß zu Ergänzungen viel Anlaß wäre. Einerseits hat die Geschichte der römischen Kultur in der Zeit der ersten Kaiser und der römisch-griechischen Philosophie mannigfache Bearbeitung gefunden, andrerseits hat die äußere und innere Geschichte des späteren Judenthums

[illegible] romanischen Anbau erfahren. [illegible] der letzten 15 Jahre vergegen- [illegible] Unternehmen, die neu- [illegible] zu behandeln, als zeit- [illegible] Studien eine empirische [illegible] und Rechtfertigung [illegible] suchen, so wird [illegible] für den Umfang [illegible] für ihre Behandlung [illegible] das neugewonnene Material [illegible] ischen Entwurfes [illegible] für die Publication [illegible] zu achten; im Ge- [illegible] erwünscht sein, weil [illegible] dienen, die der Er- [illegible] oder zu derselben [illegible] erscheinen sollte, [illegible] akademische Vor- [illegible] anwendbar sein, als [illegible] und am geeigneten [illegible] hinzuzufügen. [illegible] der Hasmo- [illegible] werden sollte, [illegible] Voraussetzung [illegible] Raum und Zeit [illegible] verhältnisse ge- führt werden sollte, so würde der Herr Herausgeber auch noch Gelegenheit haben, in einer neuen Ausgabe die mancherlei häßlichen Druckfehler zu entfernen, die, gewiß ohne seine Schuld, sich in das Buch eingeschlichen haben, und namentlich den eingestreuten griechischen Text verunzieren.

A. Ritschl.

Miscellen.

durch jüdische wie christliche Forscher reichlichen Anbau erfahren. Wenn man sich aber diese Früchte der letzten 15 Jahre vergegenwärtigt, so wird dadurch erst recht Schn's. Unternehmen, die neutestamentliche Zeitgeschichte in Vorlesungen zu behandeln, als zeitgemäß gerechtfertigt. Mag man durch solche Studien eine empirische Erklärung oder eine historische Erläuterung und Rechtfertigung des in dem Christenthum verwirklichten Wunders suchen, so wird man von der vorliegenden Schrift ein Muster für den Umfang der einschlagenden Stoffe und ein Muster für ihre Behandlung entnehmen können. Und deßhalb, weil das neugewonnene Material überhaupt mehr zur Ergänzung des Schneckenburger'schen Entwurfes dienen wird, als daß es denselben umstürzte, ist die Publication desselben für nichts weniger als für verspätet zu achten; im Gegentheil wird er für Viele gerade deswegen erwünscht sein, weil er den Rahmen für verschiedenartige Forschungen bietet, die der Erläuterung des Urchristenthums zugewendet sind oder zu derselben gebraucht werden dürfen. Wenn es angemessen erscheinen sollte, die neutestamentliche Zeitgeschichte als besondere akademische Vorlesung in Uebung zu setzen, so würde nichts passender sein, als dieses Buch den Zuhörern in die Hand zu geben, und am geeigneten Ort die nothwendigen Ergänzungen und Berichtigungen hinzuzufügen. Denn ich wüßte nicht, wie die gräuelvolle Geschichte der Hasmonäer und Herodiaden klarer und ergreifender erzählt werden sollte, als es in dem vorliegenden Buch geschieht; mit Voraussetzung dieser äußern Geschichte der Juden würde aber Raum und Zeit für die vielfach controversen inneren Entwickelungsverhältnisse gewonnen. Wenn dieser Gedanke an verschiedenen Universitäten ausgeführt werden sollte, so würde der Herr Herausgeber auch noch Gelegenheit haben, in einer neuen Ausgabe die mancherlei häßlichen Druckfehler zu entfernen, die, gewiß ohne seine Schuld, sich in das Buch eingeschlichen haben, und namentlich den eingestreuten griechischen Text verunzieren.

A. Ritschl.

Miscellen.

Programm der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion auf das J. 1863.

Die Directoren der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung am 21. Septbr. und nachfolgenden Tagen Ausspruch gethan über sieben bei ihnen eingegangene Abhandlungen.

Zuerst gaben sie ihr Urtheil über eine niederdeutsche mit der Devise: τι γέγραπται u. s. bezeichnete Abhandlung; betreffend die Preisfrage: „Eine, soviel als möglich, vollständige Sammlung und wissenschaftlich-populäre Erklärung solcher Bibelstellen, deren verkehrte Auffassung in früherer und späterer Zeit sich für die Praxis des christlichen Lebens als verderblich gezeigt hat.“

In dieser Abhandlung glaubten sie des Guten so Vieles gefunden zu haben, daß sie beschlossen, dem Verfasser den ausgesetzten Preis zuzuweisen. Bei Eröffnung des Namen-Briefes ergab sich als Verfasser C. Moll, Theol. Dr. und Prediger zu Gaes.

Darnach beurtheilte man zwei Abhandlungen, die eine niederdeutsch, die andere hochdeutsch, über die Frage: „In wie weit ist der Glaube an den göttlichen Ursprung des Evangeliums abhängig von den Resultaten der historisch-kritischen Wissenschaft?“

Die niederdeutsche, mit der Devise: Het Evangelie is eene Kracht Gods tot zaligheid; mochte wohl, ihrer Ansicht nach, Zeugniß eines klaren Blickes ablegen und eine historische Uebersicht enthalten, die, als Einleitung betrachtet, verdienstlich war; dennoch fanden sie dieselbe, als Beantwortung der Frage, völlig ungenügend. Die hochdeutsche, mit dem Wahlspruch: *Πάντα δοκιμάζετε*, erkannten sie zwar als die Arbeit eines Verfassers, der jedenfalls befugt war, seine Stimme auf dem Gebiete theologischer Wissenschaft

hören zu lassen; sie konnten dieselbe aber nicht krönen, weil sie sich (ohne noch Rücksicht zu nehmen auf viele wesentliche Mißgriffe) einerseits auf Untersuchungen eingelassen, die in der Frage nicht gefordert waren, und andererseits die Frage selbst weder vollständig, noch gründlich genug beantwortet hatte.

Nun wurden von den Directoren zwei Abhandlungen vorgenommen über die Frage: „Wie hat sich die Messias-Idee unter den Israeliten bis zur Zeit Jesu entwickelt? Hat Jesus sich selbst für den Messias erklärt, und, im bejahenden Falle, in welchem Sinne hat er solches gethan? Welchen Werth hat man dem Lehrsatze, daß Jesus der Messias ist, auf die Dauer zuzuschreiben?"

Die eine war eine französische, mit dem Spruche: *Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος* u. s., die andere eine hochdeutsche, mit dem Spruche: *ΕΓΩ ΕΙΜΙ*; aber keine von beiden konnte gekrönt werden. Sie zeigten zwar beide, wenn auch von ganz verschiedenem Standpunkte aus, große Belesenheit in der heutigen theologischen Literatur; überdies empfahl sich die französische durch klare Ansichten, die hochdeutsche durch systematische Anordnung; aber der ersteren mangelte es zu sehr an Tiefe und an sicherem Resultat, und die zweite enthielt eine Arbeit, die sich wegen Mangel an aller Kritik als heutzutage völlig unbrauchbar erwies.

Ebenfalls haben die Directoren als ungenügend abweisen müssen zwei Abhandlungen über die Frage: „Eine genaue Beschreibung der Charakterbilder des Heilandes, den Synoptikern und dem Johannis-Evangelium, jedem besonders, zu entlehnen, damit, nach sorgfältiger Prüfung der Uebereinstimmung und Verschiedenheit, daraus geschlossen werde, ob für unseren vierten Evangelisten die Autopsie festgehalten werden kann?"

Eine niederdeutsche, mit dem Spruche: *ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν* u. s. und eine französische, mit dem Spruche: Ce ne sont pas les théories u. s. Die niederdeutsche wurde, ihrer Unbedeutsamkeit wegen, ohne Bedenken zur Seite gelegt. Der französischen, die sie betrachteten als die Arbeit eines Mannes, der auf der Höhe seiner Zeit steht, erkannten sie wesentlichen Werth zu; aber (um andere Fehler unberührt zu lassen) sie enthielt, ihrer Ansicht nach, mehr eine Charakteristik der Evangelien, als ein

Charakterbild des Heilandes, und auch die Frage über die Autopsie war darin viel zu flüchtig behandelt.

Aufs Neue wird nachstehende Preisfrage ausgeschrieben, um vor den 15. December 1864 beantwortet zu werden: „In wie weit ist der Glaube an den göttlichen Ursprung des Evangeliums abhängig oder unabhängig von den Resultaten der historisch-kritischen Wissenschaft?“

Ebenfalls werden bei Erneuerung, zur Beantwortung vor dem 15. März 1865, diese zwei aufgegeben:

I. „Wie hat sich die Messias-Idee unter den Israeliten bis zur Zeit Jesu entwickelt? Hat Jesus sich selbst für den Messias erklärt, und, im bejahenden Falle, in welchem Sinne hat er solches gethan? Welchen Werth hat man dem Lehrsatze, daß Jesus der Messias ist, auf die Dauer zuzuschreiben?“

II. „Die Gesellschaft verlangt: eine genaue Beschreibung des Charakterbildes des Heilandes, den Synoptikern und dem Johannis-Evangelium, jedem besonders, zu entlehnen, damit, nach sorgfältiger Prüfung der Uebereinstimmung und Verschiedenheit, daraus geschlossen werde, ob für unseren vierten Evangelisten die Autopsie festgehalten werden kann?“

Als neue Preisfrage, zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1864, schreibt die Gesellschaft die folgende aus:

Indem über die Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit der Todesstrafe auf juristischem Gebiete für und gegen gestritten ist, berufene Theologen aber diesen Gegenstand noch nicht hinreichend behandelt haben;

so verlangt die Gesellschaft, ganz besonders die Religion und die theologische Wissenschaft ins Auge fassend,

„Eine Abhandlung über die Todesstrafe.“

Vor dem 15. März 1865 werden die Antworten erwartet auf die ebenfalls neue Frage:

„Hat man hinreichenden Grund, um an der Hand einer nicht bloß grammatischen, sondern auch historisch-kritischen Exegese der Schriften des neuen Testamentes, Jesus und den Aposteln eine derartige Glaubens- und Sittenlehre zuzuschreiben, daß aus dieser die übertriebene Askese in der christlichen Kirche herzuleiten wäre?“

Für die genügende Beantwortung aller obgenannter Fragen wird der erhöhte Ehrenpreis von 400 Gulden ausgesetzt, wobei den Verfassern die Wahl bleibt, den Werth, ganz oder theilweise, in baarem Gelde zu beziehen.

Vor dem 15. Dezember dieses Jahres werden die Antworten erwartet auf die Fragen über den Materialismus, die moderne Theologie und die Realität der Auferstehung des Herrn; und vor dem 15. März 1864 auf die Fragen über die Berichte betreffend Paulus in der Apostelgeschichte, und über die Sclaverei.

Auf die Frage nach den Gründen des Glaubens an die Unsterblichkeit des Menschen sind vor dem 15. Dezember dieses Jahres zwei Antworten eingegangen, mit den Devisen: *Χριστὸς ἡ ὁδός* und Cogito, ergo sum. nebst einer dritten, mit den Worten des Pindaros bezeichnet: *Πεῖρά τοι μαθήσιος ἀρχά*, und die Frage betreffend über die unlauteren Traditionen in den Evangelien. Auch ist schon eine Antwort eingekommen auf die noch bis zum 15. Dezember dieses Jahres fortlaufende Frage über die Realität der Auferstehung des Herrn, mit der Devise: Quod ad nos pertinet u. s. Alle vier Abhandlungen sind in hochdeutscher Sprache abgefaßt.

Die Schriftsteller, welche sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, daß sie ihre Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein besonderes, Namen und Wohnort enthaltendes, Billet habe sodann dieselbe Devise zur Aufschrift. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt sein, und die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden.

Ueberdieß wird den Verfassern aufs Neue in Erinnerung gebracht, daß auf gedrängte Behandlung großer Werth gelegt wird. Auch sei eine deutliche Handschrift dringend empfohlen, indem unleserlich Geschriebenes abgewiesen wird. Ferner sind die Abhandlungen von einer der Gesellschaft unbekannten Hand zu schreiben und portofrei an den Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft, Professor Dr. W. A. van Hengel zu Leiden, einzusenden.

Auch wird aufs Neue zur Warnung daran erinnert, daß es ohne Bewilligung des Vorstandes der Gesellschaft nicht erlaubt ist, seine gekrönte Abhandlung herauszugeben, weder einzeln, noch in einem anderen Werke. Die Gesellschaft reservirt sich das Recht, von den eingelaufenen Abhandlungen nach Belieben zum allgemeinen Nutzen Gebrauch zu machen, und dieselben, auch wenn sie den Preis nicht erworben haben, theilweise zu veröffentlichen, entweder mit bloßer Hinzufügung der von den Verfassern gewählten Devise, oder mit Nennung der Namen, falls die Verfasser, darum ersucht, sie kund geben wollen.

Schließlich wird in Erinnerung gebracht, daß die Verfasser ihre eingesandten Arbeiten nicht zurückbekommen, daß aber die Direktoren eine Abschrift davon besorgen, wenn solche, unter Angabe der Adresse und Gewährleistung der Kosten, gewünscht wird.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. C. B. Hundeshagen

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. R. Rothe.

---

1 8 6 4.

Siebenunddreißigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1864.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. I. Nitzsch, D. J. Müller, D. C. B. Hundeshagen

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. R. Rothe.

Jahrgang 1864 drittes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1864.

Abhandlungen.

1.

Die sinaitische Bibelhandschrift,

mit Beziehung auf

1. Bibliorum codex Sinaiticus Petropolitanus. Auspiciis augustissimis imperatoris Alexandri II. ex tenebris protraxit, in Europam transtulit, ad juvandas atque illustrandas sacras litteras edidit *Constantinus Tischendorf*. Petropoli 1862. 4 Bände in Folio, und
2. Novum Testamentum Sinaiticum sive Novum Testamentum cum epistola Barnabae et fragmentis Pastoris ex codice Sinaitico . . . . accurate descripsit *A. F. C. Tischendorf*. Lipsiae 1863. LXXXI u. 296 Seiten in Groß-Quart —,

beschrieben und untersucht von

Dr. K. Wieseler.

Den Lesern dieser Zeitschrift hat der Verfasser der nachfolgenden Abhandlung bereits im Jahrg. 1861 Heft 4, als er des Hrn. Dr. Tischendorf Notitia editionis codicis Bibliorum Sinaitici 1860 zur Anzeige brachte, mitzutheilen Gelegenheit gehabt, daß dieser um den Bibeltext hochverdiente unermüdliche Forscher die von ihm neuentdeckte außerordentlich wichtige sinaitische Handschrift, wie er sie nach dem Kloster auf dem Sinai, ihrem Fundorte, benannt hat, zur Förderung der biblischen Wissenschaft bald möglichst herauszugeben gedenke, und zwar durch die Municifenz des russischen Kaisers Alexan-

der bei Gelegenheit des russischen Reichsjubiläums die ganze Handschrift mit Prolegomenen und mehreren lithographischen Tafeln in einem Prachtwerke von 4 Foliobänden, außerdem aber auch zu einem möglichst niedrig zu stellenden Preise (er beträgt 6 Thlr.) denjenigen Theil der Handschrift, welcher die neutestamentlichen Schriften umfaßt, für den Gebrauch der Gelehrten. In überraschend kurzer Zeit hat Dr. Tischendorf dieses Versprechen erfüllt, da das in unserer Ueberschrift an erster Stelle erwähnte, in 300 Exemplaren abgezogene Prachtwerk, von welchem mir einzelne Blätter vorliegen, bereits 1862 erschienen und die alle Schriften des neuen Testaments mit dem Briefe des Barnabas und den Fragmenten des Hirten enthaltende kleinere Ausgabe vor einiger Zeit in meine Hände gelangt ist. Indem ich Dr. Tischendorf für diese neue werthvolle Bereicherung der Grundlagen der biblischen Textkritik gewiß im Namen Vieler den wärmsten Dank ausspreche, erlaube ich mir unter Hinweis auf jene meine frühere Anzeige in dieser Zeitschrift über die geschehene Drucklegung der sinaitischen Handschrift, so wie über Beschaffenheit, Alter und Werth derselben einige Bemerkungen zu machen, wobei ich die bekannten jüngsten sogar gegen ihre Aechtheit gerichteten Angriffe wenigstens nicht ganz werde übergehen können.

Nachdem Tischendorf Anfang November 1859 mit der sinaitischen Handschrift in Petersburg eingetroffen war, ward ihm alsbald von dem russischen Kaiser, welcher sich mit der kaiserlichen Familie persönlich für dieselbe lebhaft interessirte, ihre angemessenste Veröffentlichung übertragen. Es waren drei Gesichtspunkte, welche ihm für dieselbe maßgebend erschienen: die Ausgabe sollte so treu als nur immer möglich die alte Schrift in ihrer ursprünglichen Form zur Darstellung bringen; die äußerliche Erscheinung des Werks mußte des erlauchten hohen Herrn, in dessen Auftrag er handelte, würdig sein und endlich sollte das Werk im Interesse der Wissenschaft bald möglichst und zwar noch zur Feier des russischen Reichsjubiläums im Jahre 1862 veröffentlicht werden. Nachdem ein von Tischendorf nach diesen Gesichtspunkten entworfener Plan unter Befürwortung des damaligen russischen Unterrichtsministers von Kowalevsky vom Kaiser genehmigt war, konnten die bezüglichen mühevollen Arbeiten der Drucklegung beginnen. Ihre Vorbereitun-

gen, welche noch mehrere Reisen des Verfassers nach Petersburg nöthig machten, betrafen theils die Gewinnung eines besonders schönen künstlichen Pergamentpapiers, theils die Beigabe von 21 Foliotafeln Facsimiles, wodurch selbst den hochgespanntesten Wünschen in Betreff möglichst genauer Darstellung der paläographischen Schriftverhältnisse genügt werden sollte, theils die Anfertigung neuer den Schriftzügen der Handschrift möglichst ähnlicher Lettern. So wurde ein größeres Alphabet für den Druck des fortlaufenden Textes und ein kleineres für die Noten und verkleinerten Endformen der Textverse angefertigt. Namentlich beim Fortschreiten des Drucks ergaben sich noch manche Verbesserungen der Typen, so daß z. B. für Omega 7 Formen, 4 für Tau, 4 für Omikron, abgesehen von manchen Doppelformen, entstanden. Am wesentlichsten war die Verbesserung, die sich auf die mittelst metallener Linien unternommene Beobachtung der Buchstaben-Zwischenräume bezog. Mitte Mai 1859 hatte Tischendorf die ganze Handschrift, mit Ausnahme der zu den Facsimiles bestimmten Blätter, nach Leipzig mitgenommen, wo dieselbe, welche nur in Abschriften seiner Hand in die Druckerei gelangte, unter seiner speciellen Aufsicht in der trefflichen a) Officin von Giesecke und Devrient gedruckt wurde. Der erste Bogen des Prachtwerks verließ Anfangs Juli 1860 die Presse, und doch lag, was kaum möglich schien, der ganze 3 Foliobände enthaltende Text des alten und neuen Testaments, mit Einschluß einer nochmaligen alles Gedruckte umfassenden Revision, schon in 2 Jahren, Juli 1862, fertig gedruckt vor. Außerdem hatte der Verfasser die sehr mühsamen Untersuchungen der Prolegomena und des kritischen Commentars zu schreiben. Die beigegebenen 21 facsimilirten Tafeln, durch welche die Ausgabe des cod. Sinaiticus sich vor der bekannten von Georg III. veranstalteten baberschen Edition des cod. Alexandr., welche nur 1 Facsimile enthält, unter Anderm auszeichnet, verdanken ihre Vollendung der Combination des photographischen und lithographischen Verfahrens. Uebrigens bemerkt Dr. Tischendorf

a) Die Officin hat auf der londoner Ausstellung für dieses Werk die große Preismedaille erhalten.

ausdrücklich a), daß eine ausschließlich photographische Reproduction ähnlicher alter Urkunden, wo nicht nur manche Seiten in hohem Grade die Farbe verloren haben, sondern auch sehr zahlreiche Rasuren und darüber wieder ausgeführte Correcturen vorliegen, für kritische Zwecke gar nicht möglich ist, es sei denn, daß sich die sorgfältigsten Studien sachkundiger Gelehrten damit verbinden. Das wesentliche Ergebniß seiner unverdrossenen Bemühungen um die Wiedergabe der sinaitischen Handschrift in der Prachtausgabe faßt der Verfasser a. a. O. S. 29 in kürzester Weise so zusammen: „Genau beobachtet wurden die Schriftcolumnen, die Zeilenanfänge und Zeilenausgänge, einigermaßen auch die Farbe der Tinte; ferner die alten Schriftformen und Schriftgrößen, sogar unter Berücksichtigung ganz willkürlicher oder durch die Raumverhältnisse gebotener Abweichungen von der Regel; desgleichen die mancherlei ältesten Zeichen und Arabesken. Auch wurde versucht, alles Einzelne genau nach seiner Stellung im Codex wiederzugeben, was in vielen Fällen, z. B. bei den Ueber- und Unterschriften, sehr mühsam war. Dies gilt aber auch für die Interpunction, für die Zahlzeichen (bei den Psalmen und Evangelien), für die Noten. Selbst die Räume zwischen den einzelnen Buchstaben wurden in den späteren Theilen der Handschrift, vorzugsweise im ganzen neuen Testamente, mit großer Sorgfalt dem Original nachgebildet. Ebenso wurde jede Linie in ihrer Länge und Höhe dem Original gemäß behandelt. . . . . . Dies alles gilt dann nun vorzugsweise von der alten ursprünglichen Schrift und Verfassung des Codex, denn auf ihre strenge Wiedergabe mußte es zumeist abgesehen sein. In der Wiedergabe alles dessen, was von den Correctoren stammt, mußte ich mir beim Textdrucke b) mögliche Freiheit bewahren, während der Commentar wesentlich für die Verzeichnung sämmtlicher Correcturen bestimmt war, und ihre Schreibweise in den facsimilirten Tafeln die nöthige

---

a) In dem als Manuscript gedruckten Vorworte zur sinaitischen Bibelhandschrift 1862. S. 22.

b) Nach der Notitia codicis sollten alle Aenderungen des ersten und zweiten Correctors hinzugefügt werden, was aber später, wie es scheint, wegen der drängenden Verhältnisse nicht so ausgeführt ist.



Darstellung gefunden (hat). Dennoch ist manche der in alter Schrift-eleganz verfaßten Noten auch in der Textausgabe selbst zum genauen Abdruck gekommen, so wie auch regelmäßig die zur Tilgung bestimmten Zeichen, Klammern oder Punkte ausgedrückt wurden."

Der mit einer solchen Sorgfalt wiedergegebene ursprüngliche Text der Handschrift findet sich nun in den drei letzten Foliobänden der Prachtausgabe; in dem zweiten ein Fragment von 1 Chron. Ferner Tobit, Judith, 1 Makk., 4 Makk., Jesaias und die 10 ersten Kap. des Jerem., ferner Joel, Obadja, Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggei, Zacharia, Maleachi; im 3ten Psalmen, Sprüchw., Prediger, Hoheslied, Weisheit Solomo's, Jesus Sirach, Hiob; im vierten das ganze neue Testament mit dem Briefe des Barnabas und einem Fragment des Hirten. Der erste Folioband enthält die kritischen Prolegomena, den die vielen von verschiedenen, oft schwer zu unterscheidenden Händen herrührenden Correcturen der Handschrift, im Ganzen 15,000, aufs sorgfältigste verzeichnenden kritischen Commentar, und 21 facsimilirte Tafeln, von denen die ersten 19 sich bloß mit der sinaitischen Handschrift beschäftigen und besonders die wichtigern textkritischen Fragen, namentlich auch die nach den verschiedenen Correctoren urkundlich beleuchten, die beiden letzten aber eine höchst instructive Zusammenstellung von Facsimiles aus den ältesten griechischen Handschriften von den Papyrus an bis ins 7te Jahrhundert bieten und deßhalb für den Aufbau einer den jetzigen Erkenntnissen entsprechenden paläographischen Wissenschaft sehr wichtig sind. Ursprünglich wollte die russische Regierung sämmtliche 300 Exemplare der Prachtausgabe verschenken, nach neuern Dispositionen sollen indeß 100, unter Vermittlung der Fleischer'schen Buchhandlung in Leipzig, das Exemplar zu dem Preise von 230 Thlr., verkauft werden. Wir knüpfen hieran die schon früher von uns geäußerte Hoffnung a), daß namentlich auch allen deutschen Universitäts-Bibliotheken ein Exemplar des Prachtwerks geschenkt werde, da hier, was dem hohen Geber besonders erwünscht sein wird, eine sehr fleißige Benutzung des Geschenks sicher zu erwarten steht, wie es denn auch ein deutscher Professor ist, welcher den Schatz entdeckt

a) Diese Hoffnung hat sich sicherm Vernehmen nach bereits vielerwärts realisirt.

und in so würdiger Gestalt veröffentlicht hat. Die mir vorliegende kleinere Ausgabe unterscheidet sich von dem Prachtwerke namentlich dadurch, daß sie nur den in dem vierten Bande des letztern enthaltenen Text des neuen Testaments, und zwar in Cursiv, wiedergibt und außer den kritischen Prolegomenen selbstverständlich nur den, den neutestamentlichen Theil des sinaitischen Bibeltexts betreffenden kritischen Commentar. Uebrigens ist dieser Bibeltext in durchaus kritischer Methode wiedergegeben, indem die einzelnen Seiten, ihre vier Columnen, die einzelne Zeile, Apostrophe, älteste Interpunction, gewisse Arabesken am Schluß der Bücher u. s. w. genau so, wie sie sich in der Handschrift finden, abgedruckt wurden und schließlich eine Tafel mit einem eine Folioseite enthaltenden Facsimile von den Schriftzügen der Handschrift hinzugefügt ist. Sofern der Bibeltext der kleinern Ausgabe bequemer zu lesen ist, kann ihr Besitz auch neben dem der Prachtausgabe erwünscht sein.

Nachdem wir die Art und Geschichte der Drucklegung der sinaitischen Handschrift von Seiten des Herrn Dr. Tischendorf genauer erörtert haben, werden wir am besten gleich eines gegen sie erhobenen Tadels erwähnen, welcher öfter und jüngst noch in dem „Nachtrag zur Anzeige der sinaitischen Prachtausgabe“ a) ausgesprochen ist. Sein Verfasser, welcher übrigens den hohen Werth der Handschrift nicht bestreiten will und aus Autopsie die Genauigkeit der Tischendorf'schen Reproduction derselben im neuen Testamente ausdrücklich bestätigt, meint einerseits, daß die Lithographirung des ursprünglichen Bibeltexts, so wie der Druck mit gewöhnlichen Typen billiger hätten bewerkstelligt werden können, und andererseits, daß die Lithographirung der Correcturen vermißt werde. Obgleich dieser Vorwurf, die Sache bloß vom gelehrt wissenschaftlichen Standpunkte aus angesehen, nicht ganz grundlos sein mag, so ist er doch sehr unbillig, weil dabei von den besondern Umständen, durch welche und unter welchen die Drucklegung herbeigeführt ward, ganz abgesehen ist. Wäre durch eine vielleicht sonst eintretende Ersparung die Facsimilirung sämmtlicher Noten oder Correcturen der Handschrift ermöglicht worden, so würde der gelehrte Kritiker allerdings

a) Protest. Kirchenztg. 1863. Nr. 16.

bei manchen textkritischen Fragen, welche sich auf Alter oder Ursprung dieser Correcturen beziehen, wenn er die Handschrift selber einzusehen keine Gelegenheit hat, nicht bloß auf das freilich auf diesem Gebiete sehr erfahrene Urtheil Tischendorfs sich zu verlassen haben, wie denn der Verfasser jenes Artikels in Folge von Autopsie rücksichtlich des Urhebers einzelner, beispielsweise angeführter Correcturen anderer Ansicht glaubt sein zu müssen. Zur Rechtfertigung Tischendorfs kann aber geltend gemacht werden, daß die Befriedigung eines so weit gehenden gelehrten Bedürfnisses bei der Drucklegung der Handschrift nach S. 2 theils durch Rücksicht auf die Würde und Wünsche seines kaiserlichen Gönners, theils durch den so überaus kurz bemessenen Termin der Erscheinung des Werks von vorn herein mußte verhindert werden. Auch ist hervorzuheben, daß das Hauptaugenmerk Tischendorfs jedenfalls darauf gerichtet sein mußte, die alte uncorrigirte Schrift des Codex möglichst treu zur Darstellung zu bringen, und daß er andererseits den sehr vielen und häufig schwer von einander zu unterscheidenden Correcturen desselben, von denen einzelne aber auch unmittelbar mit dem Texte abgedruckt sind, nicht bloß eine sehr mühsame Prüfung in dem kritischen Commentar gewidmet, sondern auch ihre Schreibweise in den facsimilirten Tafeln zur Anschauung gebracht hat. Sagen wir vielmehr dem Herausgeber dafür Dank, daß er trotz der bezeichneten Schranken in so kurzer Zeit so Ausgezeichnetes geleistet hat, so daß seine Ausgabe der sinaitischen Handschrift, freilich wesentlich unterstützt durch die neueren Fortschritte in der Typographie, nach Schönheit und Treue bis jetzt einzig dazustehen, und in dieser Beziehung selbst noch die berühmte baber'sche Edition des cod. Alex., an welcher 14 Jahre gearbeitet wurde, zu übertreffen scheint.

Freilich wäre es ein eigenthümliches Verhängniß, wenn ein solcher Aufwand von physischen und geistigen Mitteln, von Einsicht und Kraft an einem unwürdigen Gegenstande wäre verschwendet worden, wenn also der Grieche Simonides mit seiner in einem englischen Blatte the Guardian 1862. 3. Septbr. ausgesprochenen Behauptung Recht hätte, daß die von Tischendorf wegen ihres hohen Alters gepriesene sinaitische Handschrift erst aus dem Jahre 1839 stamme, in welchem Simonides selber sie nach Maßgabe einer neuern

nach einigen alten Handschriften und patristischen Zeugnissen revidirten griechischen Bibel auf dem Berge Athos in alterthümlicher Form will verfaßt haben. Nachdem er sie im Jahre 1841 an einen jetzt bereits verstorbenen früheren Bischof des Klosters auf dem Berge Sinai Constantius verkauft habe, sei sie durch diesen in jenes Kloster gekommen, wo er sie noch im Jahre 1852 im übrigen ganz vollständig vorgefunden haben will, nur daß die Widmung an den Kaiser Nikolaus, für welchen sie ursprünglich geschrieben sein soll, gefehlt habe. Diese mit großer Dreistigkeit im Einzelnen ausgeschmückte Legende ist nichts weiter als das Produkt des durch seine frühern literarischen Fälschungen berüchtigten Herrn Simonides, welcher dadurch an Dr. Tischendorf, der seine Betrügereien in Betreff des Uranios vorzugsweise entlarvt hat, wahrscheinlich Rache nehmen wollte. Unter Anderm weist Dr. Tischendorf a) mit Recht darauf hin, daß im Jahre 1852 Simonides die Handschrift noch vollständig gesehen haben wolle, während seit 1844 mehrere von Tischendorf mitgebrachte alttestamentliche Stücke derselben, die den cod. Friderico-August. bilden, sich auf der leipziger Bibliothek befänden, und daß Simonides selber früher die leipziger Fragmente gesehen habe, ohne daß er sie als von seiner Hand herrührend bezeichnet habe. Zwar ist den Mönchen des Sinaiklosters Nichts von der frühern Geschichte des cod. Sin. bekannt, noch hat dieser, wie Herr Dr. Tischendorf mir schreibt, je Platz in einem Katalog der Bibliothek des Klosters gefunden, wie denn ein solcher Katalog überhaupt erst ganz neuerdings von seinem Freunde Kyrillos unternommen worden sei, in welchem aber dergleichen fragmentarische Objecte keinen Platz erhielten. Wäre jene Handschrift indeß erst kurz vor 1844, wo Tischendorf zuerst einzelne Fragmente derselben entdeckte und auf ihre Wichtigkeit aufmerksam machte, nach jenem Kloster gekommen, so würden die Bewohner desselben gewiß auch noch von ihrer damaligen Erwerbung Etwas wissen. Einen positiven Beweis von einer schon langen Anwesenheit unserer Handschrift in jenem Kloster bieten die in Tischendorfs Novum Test.

a) In der Schrift: Die Anfechtungen der Sinaibibel 1863, in welcher auch andere Angriffe auf die letztere beleuchtet werden.

Sinait. p. XXIX Note 1. erwähnten, von dem griechischen Archimandriten Porphyrius nach Petersburg gebrachten zwei Fragmente derselben, welche Num. V. VI. VII. und ein Stück mitten aus der Genesis betreffen, und nach Tischendorf bereits vor einigen Jahrhunderten zu Deckeln für jüngere Bücher des Klosters verbraucht wurden. Tischendorf hält es selbst für möglich — und wer könnte die Möglichkeit bestreiten, — daß das berühmte St. Katharinenkloster, das im Jahre 530 vom Kaiser Justinian gegründet und niemals zerstört wurde, von seinem Dasein an unsere Handschrift besessen habe. Jedenfalls dürfen wir — und zwar auch zufolge der Beschaffenheit der Handschrift selber — mit der größten Zuversicht behaupten, daß diese nicht erst von Simonides im Jahre 1839 verfaßt und bald darauf in jenes Kloster gekommen ist. Bei den jetzt vorkommenden schmählichen Betrügereien auf diesem Gebiete ist den Entdeckern neuer Handschriften gewiß die größte Behutsamkeit anzurathen, und wenn die Untersuchungen über die Aechtheit unserer Handschrift jetzt, wo sich noch die Data herbeischaffen oder controliren ließen, durch jenes Pamphlet des Simonides mit angeregt wurden, so hat dasselbe auch wider Willen der Wissenschaft genützt. In dieser kann es sich nicht mehr um ihre Aechtheit, sondern nur um ihre Beschaffenheit, ihr Alter und ihre Güte handeln.

Der erwähnte griechische Archimandrit Porphyrius, welcher unsere Handschrift bald nach Tischendorf in den Jahren 1845 und 1850 in dem Kloster auf dem Sinai gesehen hat, hat ihre Abfassung zwar noch dem 5ten Jahrhundert beigelegt, im Uebrigen aber, abgesehen von seinem paläographischen Irrthum, ihre Eigenthümlichkeiten aus einer häretischen Quelle abgeleitet. Selbst der frühere russische Minister von Noroff hat gegen Porphyrius geschrieben und die anstößige Schrift des Letztern scheint in Rußland unterdrückt zu sein. Wir verweilen nicht länger bei diesem literarischen Streit, sondern verweisen, um für den Codex selber Raum zu gewinnen, auf Tischendorfs Widerlegung Nov. Testam. Sinait. p. XIII u. XXXIX.

Die sinaitische Handschrift ist recht geeignet, um an ihr paläographische Studien zu machen. Sie, welche das ganze alte und neue Testament umfaßt, wie man auch aus der fortlaufenden Ziffer

der Quaternionen sieht, ward nämlich gleichzeitig von vier verschiedenen Schreibern verfaßt, wahrscheinlich, um das schön zu schreibende Manuscript schneller zu beenden. Namentlich das ganze neue Testament, mit Ausnahme von 7 Blättern, ferner der Hirte des Hermas, aber nicht der Brief des Barnabas, sind von demselben Schreiber A geschrieben, dagegen namentlich auch die 7 neutestamentlichen Blätter von dem vierten Schreiber D, welcher nach Tischendorf besonders auch im neuen Testament vielfach das Geschäft des Correctors vollzogen haben soll. Dr. Tischendorf unterscheidet ferner auf Grund ihrer Schreibweise und der von ihnen gebrauchten Tinte eine ziemliche Anzahl von Correctoren, welche den Zeitraum vom 4ten bis 12ten Jahrhundert umfassen. Alle Aenderungen, welche von dem ersten Schreiber oder ersten Corrector oder einem dritten herrühren, welcher Buchstaben von gleicher Eleganz machte, faßt er unter dem Begriff des Corrector A zusammen, da sie zu gleicher oder fast gleicher Zeit geschrieben haben und öfter schwer von einander zu sondern sind. Hiervon unterscheidet er einen Corrector B, mit der Unterabtheilung B[a], von welchen jener eine alte runde Uncialschrift hatte, und besonders im Evangelium des Matthäus thätig war, wo er namentlich auf den erstern Seiten zahlreiche Apostrophe, Spiritus, Accente und Punkte hinzufügte. Etwa dem 7ten Jahrhundert schreibt er die Correctoren C[a], C[b], C[c] zu, von denen der erste eine fast durchgängige Recension der Handschrift vornahm. Der Corrector D, welcher auch einige Bemerkungen in arabischer Sprache hinzufüge, sei wegen seiner griechischen Schriftzüge mit größter Wahrscheinlichkeit dem 8ten, spätestens dem 9ten Jahrhundert zuzuweisen. Wegen der arabischen Schriftzüge beruft sich Tischendorf auf den bekannten Kenner des Arabischen, Herrn Prof. Fleischer. Dieser Corrector D sei durch Auffrischung verblichener Seiten mit einer dunkelschwärzlichen glänzenden Tinte besonders im Jesaias thätig gewesen, welcher Auffrischung schon eine frühere, aber weit behutsamere auf vielen weichen Seiten vorhergegangen sei. Aus diesem Umstande lasse sich das hohe Alter der ältesten Schrift erschließen. Andere arabische Noten, zum Theil zugleich griechisch und arabisch, stehen in der Apokalypse, welche zwischen dem 10ten und 12ten Jahrhundert verfaßt sind. Die jüngsten

Correcturen (E), seien einige in schwarzer Minuskelschrift des 12ten Jahrhunderts ausgeführte, zu welchen auch die berühmte Stelle 1 Tim. 3, 16 gehöre, wo damals für ὅς θεός gesetzt sei. Aus diesem Ueberblick über die verschiedenen Correcturen unserer Handschrift wird zugleich erhellen, daß dieselbe außer der Texteslesart noch einen großen Vorrath von Varianten und sonstigen Bemerkungen aus sehr verschiedenen Zeiten bietet.

Was nun das Alter unserer Handschrift betrifft, so wiederholt Tischendorf seine bereits in der Notitia codicis ausgesprochene Ansicht, daß dieselbe mindestens so alt sei als der auf biblischem Gebiet bisher älteste cod. Vatic. und dem vierten Jahrhundert angehöre, und unterstützt sie wesentlich mit denselben Gründen, nur daß er einzelne Momente noch sorgfältiger untersucht und die Begründung deßhalb hie und da ein wenig modificirt. Ich darf daher in diesem Punkte auf meine Anzeige der erstern Schrift in dieser Zeitschrift verweisen, in welcher ich obiges Resultat im Allgemeinen gebilligt habe. Der Hauptgrund ist der paläographische Charakter unserer Handschrift, kraft dessen sie durch ihre reinen, völlig runden quadratförmigen und einfachen Schriftzüge einem memphitischen Papyrus merkwürdig gleichen und keiner Pergamenthandschrift an Alterthümlichkeit nachstehen, ihr aber die vatikanische Handschrift und und der origeneische Octateuch am meisten ähneln soll, während die Größe der Buchstaben dieser drei Handschriften nicht mehr differire als die der Papyrus von Herculanum. Auch stimmt unsere Handschrift nur noch mit den erwähnten beiden darin überein, daß sie wie die Papyrus keine großen Initialen haben. Wenn nun Hug schon aus den 3 Columnen des cod. Vatic. auf dessen hohes Alter schloß, so scheint der Umstand, daß unsere Handschrift, natürlich mit Ausnahme der poetischen Stücke des alten Testaments, 4 Columnen auf jeder Seite hat, eher auf ein noch höheres Alter hinzuweisen, da sie aufgeschlagen dadurch noch mehr den Eindruck einer Buchrolle macht. Freilich dürfte sie dem cod. Vatic., welcher gewöhnlich etwa in die Mitte des 4ten Jahrhunderts gesetzt wird, nur etwa gleichalterig sein, wenn die ammonischen Sectionen und canones des Eusebius († 340) gleichzeitig hinzugefügt sein sollten. Während Dr. Tischendorf nämlich in seiner Notitia codicis p. 13.

ihre spätere Hinzufügung behauptet und daraus, daß sie wie in cod. B. ursprünglich fehlten, auf das hohe Alter des cod. Sinait. geschlossen hatte, gibt er jetzt nach erneuter sorgfältiger Untersuchung der schwierigen Frage p. XXXI sqq. zu, daß dieselbe sich nicht völlig sicher entscheiden lasse, obwohl er selber aus Gründen, zu deren sicherer Beurtheilung man die Handschrift vor sich haben muß, sich mehr zu seiner frühern Ansicht hinneigt. Er meint indeß, die sinaitische Handschrift könne vor die Mitte des 4ten Jahrhunderts und ins Zeitalter des Eusebius gesetzt werden, selbst wenn sie gleich ursprünglich mit den ammonisch-eusebischen Zahlen sollte ausgestattet sein. Denn letztere seien schon um die Mitte des 4ten Jahrhunderts allgemein (!) gebräuchlich gewesen, wie sich aus Cäsarius (den seinen Namen tragenden Dialogen) und Epiphanius (seinem 374 geschriebenen ancoratus), ferner aus Hieronymus ergebe, welcher bald darauf ihre Uebertragung auf den lateinischen Text in seinem Briefe an Damasus melde. Allein zumal auch die Ableitung jener Dialoge von Cäsarius von Nazianz, welcher im Winter 368 bis 369 gestorben ist, stark a) bezweifelt wird, so ist der Gebrauch der ammonisch-eusebischen Zahlen urkundlich erst einige Zeit nach der Mitte des vierten Jahrhunderts bezeugt, wenngleich auch wir es für wahrscheinlich halten, daß bereits Eusebius im Jahre 331 oder 332 in jenen fünfzig für den Kaiser Constantin bestimmten Handschriften b) seine höchst zweckmäßige Erfindung zur Anwendung gebracht hat und letztere theils um ihrer Trefflichkeit willen, theils um es den kaiserlichen Handschriften gleich zu thun, gewiß bald auch in andere Handschriften übergegangen sein wird. Wenn aber Tischendorf mit Bezug auf die Beweisführung Hugs bemerkt, dieser habe aus der eigenthümlichen Texteseintheilung der vatikanischen Handschrift zu viel geschlossen, da dieselbe auch in dem erst neuerdings entdeckten zantischen Lukas-Palimpsest, der erst dem achten Jahrhundert angehöre, sich finde; so erhellt aus diesem Beispiele allerdings, daß neben der in den allgemeinen Gebrauch ge-

a) Vgl. Dr. Hagenbach in dem Artikel Cäsarius in Herzogs Realencyklopädie für protest. Theol. u. Kirche.

b) Vgl. Euseb. vit. Constant. 4, 36 u. 37. und Credner, Geschichte des neutest. Kanon, S. 207 ff.

kommenen Eintheilung eine andere unternommen und fortgepflanzt werden konnte. Aber daß dies die Regel sei, will auch Tischendorf nicht behaupten, im Zusammenhang vielmehr mit den übrigen Momenten, welche die vatikanische Handschrift dem 4ten Jahrhundert zuweisen, halten wir wegen der Abwesenheit der ammonisch-eusebischen Zahlen es zunächst für wahrscheinlich, daß dieselbe in einer Zeit entstanden ist, als diese noch nicht allgemeiner in Gebrauch gekommen waren. Müßten wir daher die gleichzeitige Hinzufügung jener Zahlen in der sinaitischen Handschrift zugeben, so würden wir zwar immer noch die Gleichzeitigkeit derselben mit der vatikanischen Handschrift für das Wahrscheinlichste halten, zumal die Schreibweise in vier Columnen eher auf ein höheres Alter hinzuweisen scheint, aber dann behaupten, daß sie zu denjenigen Handschriften gehöre, welche den aufkommenden Gebrauch jener Zahlen recipirten, während gleichzeitig andere, wie die vatikanische, noch bei der frühern Weise verblieben, und daß sie umgekehrt die wahrscheinlich ältere Schreibweise in vier Columnen beibehielt, während von andern gleichzeitig die in drei Columnen angewandt wurde. Mir scheint daher die Frage nach der Gleichzeitigkeit der ammonisch-eusebischen Zahlen in der sinaitischen Handschrift doch nicht ohne alle Bedeutung für die Bestimmung des Alters der letztern zu sein.

Einen besondern Fleiß hat der Verfasser ferner, wie bereits hervorgehoben ist, in seinen Prolegomenen auf die Feststellung der einzelnen Correctoren, welche vom 4ten bis 12ten Jahrhundert an unserer Handschrift thätig waren, und das daraus sich ergebende Zeugniß für das hohe Alter der letztern verwandt. Hier mögen noch manche Modifikationen im Einzelnen in Folge wiederholter Betrachtung sich ergeben, wie denn der S. 404 genannte Recensent zufolge unmittelbarer Anschauung der Handschrift das höhere Alter einzelner Correcturen glaubt annehmen zu müssen; im Großen und Ganzen wird die Darlegung Tischendorfs sich gewiß bewähren. Nur den Zusatz eines nach Tischendorf dem 7ten Jahrhundert angehörigen Correctors zum Buche Esther wollen wir hier erwähnen, zumal er interessante Aufschlüsse über das alte Diorthotenwesen giebt und urkundlich die theilweise Güte der collationirten alten Handschriften, unter denen sich bekanntlich die des Origenes und Pam-

philus auszeichneten, bezeugt. Der Corrector fügt, vgl. Tischendorf a. a. O. S. XXXIII, folgende Worte hinzu: „Sie (die sinaitische Handschrift) ward collationirt (*ἀντεβλήθη*) mit einer sehr alten, von der Hand des heiligen Märtyrers Pamphilus corrigirten (*δεδιορθωμένου*) Handschrift, ... es differirte aber dieses sehr alte Buch von dieser (der sinaitischen) Handschrift rücksichtlich der Eigennamen". In einer durch die Punkte hier angezeigten parenthetischen Bemerkung citirt der Corrector, um die Vorzüglichkeit der von ihm collationirten alten Handschrift darzuthun, noch die über diese gebrauchten Worte des Pamphilus, indem er schreibt: „Am Ende eben dieser sehr alten Handschrift, welche mit dem ersten Buche der Könige anfing und mit dem Buche Esther aufhörte, fand ich folgende ausführliche eigenhändige zusätzliche Bemerkung eben dieses Märtyrers (Pamphilus): „Sie (die alte Handschrift) ist umgeändert und corrigirt (*μετελήμφθη καὶ διορθώθη*) nach der Hexapla des Origenes, die dieser selbst corrigirte; der Confessor Antoninus hat (sie, die Hexapla des Origenes) collationirt (*ἀντέβαλεν*), ich, Pamphilus, habe die Handschrift im Gefängniß wegen der großen Huld und Güte Gottes corrigirt (*διόρθωσα*), und wenn es nicht lästig ist zu sagen, eine dieser (der von Pamphilus corrigirten) Handschrift ähnliche Handschrift ist nicht leicht zu finden."" Das sehr alte Manuscript, von welchem der Corrector der sinaitischen Handschrift in dem Zusatze zum Buche Esther spricht, hatte Pamphilus corrigirt, und zwar nicht gleich bei seiner Abfassung, sondern, wovon ja auch so viele Beispiele im Sinait. vorliegen, geraume Zeit später (vgl. das *μετελήμφθη* „es ward umgeändert"), er hatte es ja auch nicht nach dem Exemplar, aus welchem es abgeschrieben war, corrigirt, sondern nach der Hexapla des Origenes, die dieser selbst nachgesehen hatte. Die Berichtigung nahm Pamphilus (unstreitig der größern Genauigkeit wegen) nach seiner eigenen Aussage nicht allein, sondern gemeinsam mit Antoninus so vor, daß jener collationirte (die Hexapla nachsah) und er das Manuscript berichtigte. Daß die Diorthose nicht nur die Berichtigung eines Manuscripts nach dem Exemplar, aus welchem es abgeschrieben ward, sondern andererseits auch die (gleichzeitige oder spätere) Berichtigung nach einem andern Exemplar bezeichnen

kann, liegt in der Natur des Ausdrucks und wird durch obige Stelle bestätigt; nur kann ich es nicht billigen, wenn Letzteres oder die Berichtigung nach einem andern Exemplar nach Tischendorf a. a. O. S. XXII ein peculiare der Diorthose sein und dies dadurch begründet werden soll, daß a. a. O. zwischen Collationiren und Corrigiren — *Ἀντώνινος ἀντέβαλεν*, *Πάμφιλος διόρθωσα* — unterschieden werde.

Mit Recht hebt ferner der Verfasser p. XXXIII sqq. hervor, wie besonders das hohe Alter der Handschrift auch daraus folge, daß sie nicht selten Lesarten biete, deren Dasein im dritten und vierten Jahrhundert testirt sei, die aber sonst nur noch in der einen oder andern von den ältesten griechischen Handschriften, namentlich der vatikanischen, zuweilen selbst höchstens nur in den ältesten Uebersetzungen sich finde. Ich füge hinzu, daß der ursprüngliche Text der sinaitischen Handschrift, so weit ich meine Untersuchung bis jetzt habe erstrecken können, überhaupt keine den jüngern Handschriften bloß eigenthümliche Lesart, höchstens eine solche, die, wie Matth. 13, 35. das hinzugefügte *Ἠσαΐου*, zugleich auch schon im Alterthum testirt ist, darzubieten scheint. Zu den von Tischendorf hier angeführten Stellen gehört außer Joh. 5, 4., welcher Vers auch in BC*D fehlt, z. B. Mark. 16, 9 ff., welcher Abschnitt, außer in der sinaitischen, nur noch in der vatikanischen Handschrift fehlt, während Eusebius und selbst noch Hieronymus bezeugen, daß er in den meisten griechischen Handschriften sich nicht finde. Ebenso ist *ἐν Ἐφέσῳ*, Ephes. 1, 1., erst wie im Vatic. von späterer Hand hinzugefügt, eine Lesart, welche namentlich auf der Auktorität des Origenes beruht und zuletzt von Basilius empfohlen ist. Auch fehlt in Luk. 11, 4 das *ἀλλὰ ῥῦσαι* u. s. w. wie in BL. Aber während die von uns genannten Lesarten mit Ausnahme von Ephes. 1, 1. und Matth. 15, 35. die ursprünglichen zu sein scheinen, sind auch manche andere der von Tischendorf hier erwähnten zwar sehr alt und zum Erweise des hohen Alters unserer Handschrift durchaus geeignet, bezeugen aber deßhalb nicht gerade immer den ursprünglichen Text. Dahin gehört Luk. 7, 35. *ἔργων* für *τέκνων*, Luk. 24, 13. die Lesart 160 für 60 Stadien, wie allerdings schon Eusebius gelesen haben muß, und Joh. 13, 10., wo mit Origenes

das schwierige εἰ μὴ τοὺς πόδας weggelassen ist. Doch wir brechen hier ab, da wir über Beschaffenheit und Güte des Textes unserer Handschrift unten noch einige Bemerkungen zu machen gedenken.

Zu den interessanten Eigenthümlichkeiten der sinaitischen Handschrift gehört auch die Stellung der Apostelgeschichte, welche nicht, wie meistens, gleich auf die 4 Evangelien, sondern erst auf die paulinischen Briefe, zu denen der vor den Pastoralbriefen befindliche Hebräerbrief gerechnet ist, folgt, so daß sie wie in ABC den 7 katholischen Briefen unmittelbar vorhergeht, während diese Handschriften die letzteren bekanntlich auch den paulinischen Briefen vorangehen lassen. Die gemeinsame Voranstellung der Evangelien und paulinischen Briefe vor der Apostelgeschichte findet sich übrigens auch in der alten syrischen Kirche, wenn es mir auch trotz der Bemerkungen von Credner a) noch sehr zweifelhaft ist, ob dieselbe die ursprüngliche Ordnung der biblischen Bücher in der Peschito ist, in Handschriften der äthiopischen Bibel nach Ludolph, bei Hieronymus b) epist. ad Paul., in einer Handschrift (es erhellt nicht, ob griechischen oder lateinischen), welche Mabillon sah, in lateinischen Bibeln und sonst c); auch in der unter des Chrysostomus Werken erhaltenen Synopsis veteris et novi testamenti; welche Credner a. a. O. S. 229 geneigt ist, für echt zu halten, werden die paulinischen Briefe und Evangelien vor der Apostelgeschichte erwähnt, was ebenfalls vielleicht die in Frage stehende Reihenfolge voraussetzt. Ueberall, wo die paulinischen Briefe nur noch mit den Evangelien vor die Apostelgeschichte gestellt sind, sollen die erstern besonders hervorgehoben werden, wenn man auch zugeben kann, daß diese Ordnung durch die aus den Handschriften, so wie aus Epiphan. haeres. 76. und Philastr. haer. 88. bekannte Sitte, die kürzern katholischen Briefe

---

a) Geschichte des neutest. Kanon, S. 261.

b) Vgl. das aus cod. Vat. 349 bei Credner a. a. O. S. 289 mitgetheilte unter dem Namen eines unter Damasus gehaltenen Concils gehende biblische Verzeichniß, in welchem die Evangelien, die Paulinen und die Apokalypse der Apostelgeschichte vorhergehen, die Erwähnung der letztern aber, wie aus cod. C. hervorzugehen scheint, vielleicht nicht ursprünglich ist.

c) Fabricius, cod. apocryph. Nov. Test. Tom. I. et II. p. 750 und Tischendorf, Nov. Testam. (ed. 7) I. p. LXXII.



mit der Apostelgeschichte zusammenzuschreiben, unterstützt sein mag. Wenn man nun wohl mit Dr. Tischendorf behaupten muß, daß die sinaitische Handschrift wie ABC auf Alexandrien hinweis't, wie dies, abgesehen von manchen kalligraphischen Zeichen, auch durch die häufige Wiederkehr solcher griechischen Formen wie παρελάβοσαν, τρίχαν, αὔσεφαν und durch die Stellung des Hebräerbriefs unter den Briefen des Paulus und die Aufnahme des Barnabasbriefes bestätigt wird, so wird man ihm auch wohl darin Recht zu geben genöthigt sein, daß die abweichende Anordnung der paulinischen Briefe unserer Handschrift in eine Zeit zu verweisen scheint, in welcher der durch das Concil von Laodicea und Athanasius empfohlene und im ABC befolgte Typus ihrer Anordnung dort noch keine feste Wurzel gefaßt hatte. — Wenn ferner mehrere neutestamentliche Apokryphen am Schlusse des neutestamentlichen Kanons in der sinaitischen Handschrift hinzugefügt werden, so läßt auch dieser Umstand auf ihr hohes Alter schließen. Wie Dr. Tischendorf hervorgehoben hat, so ist es wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher, da die Quaternionen, auf denen unsere Handschrift geschrieben ist, durchschnittlich, freilich nicht immer, 8 Blätter enthalten, daß zwischen dem Barnabasbriefe und dem Hirten ursprünglich noch ein Apokryphum gestanden hat; denn jener endet auf der zweiten Seite des zweiten Blattes der 91sten Quaternio und dieser beginnt auf der ersten Seite der 92sten Quaternio, so daß 6 Blätter zu fehlen scheinen. Möglicher Weise könnte auch hinter dem Hirten noch ein Apokryphum gestanden haben, da der Schluß desselben fehlt, obwohl diese Annahme weit weniger probabel ist. Da nun solche neutestamentliche Apokryphen unter den Handschriften a) des neuen Testaments nur noch in dem aus andern Gründen erst dem 5ten Jahrhundert angehörigen cod. A., wo die zwei Briefe des römischen Clemens eine Stelle erhielten, sich finden; ferner in der noch ältern Stichometrie des cod. Claromont., wo den neutestamentlichen Schriften der pastor, die actus Pauli und revelatio Petri hinzugefügt werden, und in dem sogar schon dem zweiten Jahrhundert zuge-

a) Ob cod. B. neutestamentliche Apokryphen hatte, wissen wir nicht, da er uns nur bis zur Mitte des Hebräerbriefs erhalten ist.

hörigen Kanon von Muratori, in welchem wenigstens der pastor hinzukommt, so dürfen wir schließen, daß die sinaitische Handschrift wegen der auch bei ihr hinzukommenden neutestamentlichen Apokryphen spätestens in das 5te Jahrhundert, wenn nicht schon früher, zu setzen ist. Daß seit dem Ende des 4ten Jahrhunderts nur noch seltener, wie in cod. A., in den Bibelhandschriften neutestamentliche Apokryphen fortgepflanzt wurden, hängt damit zusammen, daß letztere seit den Synoden von Laodicea 364 und von Carthago 397 allmählich ganz von der öffentlichen Verlesung, ja auch von dem Privatgebrauche ausgeschlossen wurden. Uebrigens ist zu beachten, daß nicht schon der Mangel der neutestamentlichen Apokryphen, welche ja in der alten Peschito, der Itala, der wahrscheinlich schon im 4ten Jahrhundert a) entstandenen äthiopischen Uebersetzung u. s. w. fehlen, das jüngere Alter einer Handschrift beweis't, wohl aber das Dasein solcher Apokryphen im Allgemeinen ihr höheres Alter. In Alexandrien und der alexandrinischen Kirche, wo solche Apokryphen bei der dort vorherrschenden spiritualistischen Denk- und Interpretationsweise schon immer vorzugsweise beachtet waren, konnten sie auch wohl noch am längsten in Bibelhandschriften fortgepflanzt werden, wie denn auch noch Athanasius († 373) in seiner epistol. festalis und Rufin gewisse Apokryphen als libri ecclesiastici, namentlich als zweckmäßig zur Unterweisung der Katechumenen, empfehlen. Gegen Dr. Tischendorf, welcher in seiner Notitia codicis unserer Handschrift wegen ihrer Apokryphen bestimmt das 4te Jahrhundert zugewiesen hatte, habe ich in dieser Zeitschrift a. a. O. S. 809 das Analogon des cod. A. und rücksichtlich des zweiten Briefes des Clemens den 85sten Kanon der weit verbreiteten apostolischen Kanones hervorgehoben. In seinen Prolegomenen S. XXXIII meint er jetzt, daß jene Beschaffenheit der Handschrift zwar uns nicht zwinge, sie dem 4ten Jahrhundert zuzuschreiben, da so etwas wiederholt werden konnte, daß sie aber doch wahrscheinlicher dann entstanden sei, als es unter Autorität der Lehrer der Kirche geschehen

a) Vgl. Dillmann, in dem Artik. äthiopische Bibelübersetzung in Herzogs Realencyklopädie. Der Synodus und vielleicht auch die Apokalypse sind später hinzugekommen.



konnte. Auch soll der cod. Alex. in diesem Punkte mit der sinaitischen Handschrift nicht auf gleicher Linie stehen, weil ihm die Uebereinstimmung mit dem Kanon des Eusebius und des Claromontanus fehle. Ich gestehe, diese Gründe nicht anerkennen zu können. Der erstgenannte Grund beruht auf der Annahme, daß alle in einer Bibelhandschrift befindlichen Schriften, dogmatisch betrachtet, gleichen Werth hätten haben müssen, also die wenn auch nur am Schlusse hinzugefügte apokryphische Schrift als eine eigentlich kanonische sei betrachtet worden. Diese Meinung scheint mir für jene Zeit durchaus nicht geschichtlich zu sein und wird von dem verehrten Verfasser da, wo er den Kanon der Kaiserbibel des Eusebius construirt, selber verlassen. Denn vorausgesetzt, daß die letztere die Homologumena wie die Antilegomena, und zwar auch einige Antilegomena der von ihm h. e. 3, 25 erwähnten zweiten Classe wirklich umfaßt hat, so können die einzelnen Bücher der so construirten Kaiserbibel nach des Eusebius Meinung doch unmöglich den gleichen kanonischen Werth gehabt haben. In eine neutestamentliche Bibelhandschrift wurden vielmehr der Natur der Sache nach gemeiniglich alle neutestamentliche Schriften aufgenommen, welche vor versammelter Gemeine verlesen und gebraucht wurden oder verlesen und gebraucht werden könnten, ohne daß damit ohne weiteres den einzelnen Schriften stets der gleiche dogmatische Werth wäre beigelegt worden; vrgl. schon für weit ältere Zeit die ausdrückliche Erklärung über den Hirten des Hermas im Kanon von Muratori. Da nun aber trotz jener den Umfang der in der Gemeinde zu gebrauchenden heiligen Schriften beschränkenden Provincialconcile bis ins 5te Jahrhundert hinein noch immer Lehrer der Kirche und zwar namentlich auch in der Kirche Alexandriens die frühere Freiheit im Gebrauche gewisser neutestamentlicher Apokryphen vertheidigten, so konnten in Alexandrien auch noch immer Apokryphen den neutestamentlichen Bibelhandschriften unter Beistimmung der dortigen Lehrer hinzugefügt werden, denen ihre Aufnahme in die Kirchenbibel ja nur ihren weitern kirchlichen Gebrauch, nicht ihre specifische dogmatische Dignität bedeutete. Ich kann auch nicht finden, daß die alexandrinische und die sinaitische Handschrift in diesem Punkte wesentlich verschieden stehen, da sie darin übereinstimmen, daß sie beide zu den

im engeren Sinne kanonischen neutestamentlichen Schriften andere hinzufügen, deren öffentliche Verlesung vor der Gemeine für jene Zeit aber auch sonst bezeugt ist; rücksichtlich der zwei Briefe des Clemens, von welchen nur der zweite unecht ist wie der Hirte und der Brief des Barnabas, ist außer dem 85. Kanon der apostolischen Canones auch Euseb. h. e. 3, 16. 38. und 4, 23. zu vergleichen. Es scheint mir daher für die Frage nach dem Alter dieser Handschriften keinen Unterschied zu machen, wenn sich auch die von Dr. Tischendorf behauptete Verwandtschaft des cod. Sinait. mit dem Kanon des Eusebius nachweisen ließe, es sei denn, daß wir in ihm nachweisbar eines der 50 Exemplare jener Kaiserbibel besäßen, was doch auch Dr. Tischendorf schwerlich glaubt darthun zu können. Die Verwandtschaft unserer Handschrift mit der Stichometrie des Claromont. beruht meines Erachtens nur darauf, daß auch hier zu den kanonischen Schriften des neuen Testaments außer andern Apokryphen der Hirte des Hermas hinzugefügt wird. Denn daß der vor der johanneischen Apokalypse und der Apostelgeschichte erwähnte Brief des Barnabas das Apokryphum und nicht der Hebräerbrief, welcher gerade im Gebiete des Claromont. nach Tertullian Brief des Barnabas hieß, sein sollte, davon habe ich mich nicht überzeugen können. Für die von mir vertheidigte Ansicht spricht nicht bloß die Zahl der angegebenen Stichen, sondern auch die Stelle des Briefs mitten unter den kanonischen und daß unter diesen der Hebräerbrief sonst gar nicht erwähnt sein würde. Die besondere Verwandtschaft des Sinait. mit dem Kanon der Kaiserbibel des Eusebius aber scheint mir durchaus problematisch. Dem ihm von Kaiser Constantin nach vit. Constant. 4, 36. gegebenen Auftrage, 50 Bibeln für die Kirchen Konstantinopels durch kunstverständige Schönschreiber herstellen zu lassen, meint Dr. Tischendorf, habe der kluge Eusebius so entsprochen, daß er, um möglichst wenig Anstoß zu erregen, von den h. e. 3, 25. erwähnten neutestamentlichen Schriften nicht bloß alle neutestamentlichen Bücher unsers Kanon (die Homologumenen und die Antilegomenen der ersten Classe), sondern auch einige Antilegomena a) der zweiten Classe, nicht promiscue alle (wie im Sinait.

---

a) Eusebius selber macht hier folgende namhaft: die actus Pauli, den pastor, die

der Brief des Barnabas und der pastor und wenigstens noch ein Apokryphum sich finden) aufgenommen habe. Auch die über den Kanon strenger Denkenden seien durch eine solche Bibel befriedigt worden, da jede Gemeinde vom Gebrauche der einen oder andern Schrift, wenn sie ihn mißbilligte, absehen konnte. Allerdings brauchte eine biblische Handschrift und selbst eine Kirchenbibel, wie wir gesehen haben, damals noch nicht nur die im engern Sinne kanonischen Bücher zu umfassen, und somit ist es an sich denkbar, daß Eusebius auch einige der von ihm a. a. O. erwähnten neutestamentlichen Apokryphen in die von ihm zu besorgenden Bibelmanuscripte hat aufnehmen lassen. Aber sicher wissen wir das doch nicht und nach a) den Worten des kaiserlichen Auftrags und den anderweitig von Eusebius gebrauchten Ausdrücken läßt sich eher das Gegentheil vermuthen, wie denn Credner in seiner Geschichte des neutestam. Kanon S. 211 meint, daß diese eusebianische Bibel selbst die Antilegomena nur mit Ausnahme der johanneischen Apokalypse enthalten habe. Aber wenn Eusebius auch die neutestamentlichen Apokryphen von jener Bibel ausgeschlossen haben mag, so folgt das durchaus noch nicht sicher für die Apokalypse, welche nach h. e. 3, 25. nach Einigen unter die neutestam. Apokryphen gesetzt ist, nach Andern, die sie unstreitig dem Apostel Johannes beilegten, unter die Homologumenen, während Eusebius seine Meinung über diese

---

Apokalypse des Petrus, ferner den Brief des Barnabas und die *διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* und außerdem nach Etlichen die Apokalypse des Johannes, endlich nach Einigen auch das Hebräer-Evangelium.

a) Eusebius selber spricht vit. Const. 4, 34. von einer *κατασκευὴ θεοπνεύστων λογίων*. Der Kaiser befiehlt ihm a. a. O. für mehrere Kirchen Konstantinopels diejenigen göttlichen Schriften abschreiben zu lassen, deren Anfertigung und Gebrauch er nach der Meinung der Kirche für besonders nothwendig halte (*τῶν θείων δηλαδὴ γραφῶν, ὧν μάλιστα τὴν ἐπισκευὴν καὶ τὴν χρῆσιν τῷ τῆς ἐκκλησίας λόγῳ ἀναγκαίαν εἶναι γινώσκεις*). Das *τῷ λόγῳ τῆς ἐκκλησίας* ist dem Sinne nach dasselbe wie das *κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν* h. e. 3, 25., und nicht ratione ecclesiae, in Bezug auf die Kirche, wie Credner will, welcher diesen im Auftrage des Kaisers nur für die Kirchen Konstantinopels angefertigten Bibelhandschriften in der Entwickelungsgeschichte des neutestamentlichen Kanon überhaupt eine übertriebene Bedeutung beilegt.

Schrift zu einer andern Zeit erörtern will. Er hält die Apokalypse für echt, nämlich für wahrscheinlich vom Presbyter Johannes verfaßt h. e. 3, 39., und konnte sie eben so gut wie die beiden letzten Briefe des Johannes, von denen er dieselbe Ansicht hatte, für ein Antilegomenon der ersten Ordnung erklären, also in jene Bibelhandschriften mit aufnehmen, zumal diese zunächst die Meinung der Kirche ausdrücken sollten. Da indeß bei der Schätzung der heiligen Schriften bei Eusebius nicht bloß die Echtheit ihres Ursprungs, sondern auch ihr Inhalt in Betracht kommt und er nach sonstigen Spuren über den Inhalt der johanneischen Apokalypse wohl nicht hoch dachte, so bleibt es fraglich, ob er wirklich für seine Person die Apokalypse den Antilegomenen der ersten Ordnung beigezählt hat. Somit läßt sich aus gar manchen Gründen, auch wenn wir von der Reihenfolge der kanonischen, wie der apokryphischen Schriften ganz absehen, die von Dr. Tischendorf behauptete besondere Verwandtschaft der sinaitischen Handschrift mit dem Typus der im Auftrage des Kaisers von Eusebius besorgten Bibelhandschriften, deren Bestandtheile sich überdies theilweise nicht zweifellos feststellen lassen, keineswegs beweisen. Nur das Eine will ich noch bemerken, daß Eusebius, falls er in diese Kirchenbibel auch neutestamentliche Apokryphen aufgenommen hätte, er ebenso gut wie irgend ein anderes neutestamentliches Apokryphum wenigstens den ersten Brief des römischen Clemens an die Corinther aufgenommen haben könnte. Abgesehen von den kanonischen Schriften des neuen Testaments hat er keine neutestamentliche Schrift, wie aus den oben angeführten Stellen erhellt, für höher gehalten, wie er denn Clemens ihren Verfasser für den Phil. 4, 3. erwähnten Gefährten des Paulus ansah, welcher auch den Hebräerbrief in seine gegenwärtige griechische Form gebracht haben soll, während die von ihm h. e. 3, 25. erwähnten neutestamentlichen Apokryphen mit Ausnahme der johanneischen Apokalypse wahrscheinlich sämmtlich ihm als unecht galten, was sie auch waren. Daß der erste Brief des Clemens aber h. e. 3, 25. unter den Antilegomenen weder der ersten noch der zweiten Ordnung angeführt ist, erklärt sich daraus, daß Eusebius an dieser Stelle geflissentlich vermieden hat, sich über den Hebräerbrief, wel-

chen er unter die hier nicht gezählten a) Briefe des Paulus ein-begriffen hat, ausdrücklich auszusprechen; was er bei seiner Ansicht nicht unterlassen konnte, wenn er des römischen Clemens hier überhaupt hätte gedenken wollen. Freilich eben so wenig und noch weniger läßt sich die bei Credner a. a. O. S. 232 Note geäußerte Vermuthung irgend wahrscheinlich machen, daß in der vatikanischen Handschrift, von welcher sich bei ihrer fragmentarischen Gestalt nicht einmal zweifellos ermitteln läßt, ob sie außer den übrigen Schriften des neuen Testaments auch noch die Apokalypse des Johannes und vielleicht auch neutestamentliche Apokryphen gehabt hat, sogar noch eines jener 50 im Auftrage des Kaisers von Eusebius besorgten Bibelmanuscripte unmittelbar erhalten sei. Wenn wir übrigens eine Vermuthung über das nach S. 413 in der sinaitischen Handschrift zwischen dem Briefe des Barnabas und dem Hirten ursprünglich wahrscheinlich noch befindliche Apokryphum aussprechen dürfen, so ist es diese, daß hier wahrscheinlich die *διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* eine Stelle gehabt haben. Diese folgen nämlich nicht nur bei Eusebius h. e. 3, 25. unmittelbar auf den Brief des Barnabas, wie das bei unserer Vermuthung auch in dem cod. Sinait. der Fall sein würde, sondern sind mit ihm auch syntaktisch dort zu einem Paare verbunden (siehe oben S. 418 Note). Ferner werden in dem nach Heimath und Bestandtheilen auffallend ähnlichen Kanon des Athanasius in der epist. festal. gerade diese *διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* neben dem auch in unserer Handschrift genannten Hirten erwähnt. Nach Athanasius gehören beide Schriften nicht zum Kanon im engern Sinne, werden aber doch gelesen und besonders den Katechumenen empfohlen. Auf die enge Verbindung jener *διδαχαὶ* mit dem Briefe des Barnabas läßt endlich auch die Wahrnehmung ein erklärendes Licht fallen, daß dieser mit Kap. 18—20 jenen auch materiell zum Grunde gelegen hat. Die *διδαχαὶ τῶν ἀποστ.* scheinen nämlich diejenige b) Schrift zu sein, welche aus einer Be-

a) Vgl. die vierzehn Briefe des Paulus h. e. 3, 3. und dazu meine Untersuchung über den Hebräerbrief (1861). Erste Hälfte S. 21.

b) Bickell, der ebenfalls die *διδαχαὶ τ. ἀποστ.* zu einer Grundlage des 7ten Buchs der apostol. Constitutionen macht, glaubt in seiner Geschichte des Kirchenrechts (1843) S. 96 Anm. 14 und S. 107 ff., was auch

arbeitung von Barnab. c. 18—20 hervorgegangen eine Grundlage des 7ten Buchs der apostolischen Constitutionen, dessen erstes Kapitel schon die gleiche Ueberschrift ὁδοὶ δύο εἰσι mit Barnab. 18 hat, ausgemacht haben muß. Gleich im Anfange von Barnab. 18 findet sich sogar auch der Ausdruck διδαχή, mittelst dessen der Titel des Werks διδαχὴ τ. ἀποστ. gebildet ward. Die Vermuthung, daß jene διδαχαὶ eine Bearbeitung der Kapitel 18—20 des Barnabasbriefes sind, wird, was bisher übersehen zu sein scheint, in merkwürdiger Weise dadurch bestätigt, daß der Kanon Rufins, welcher fast wörtlich mit dem des Athanasius stimmt, statt der διδαχ. τ. ἀποστ. den libellus, qui appellatur Duae Viae vel iudicium Petri gesetzt hat. Denn der zweite Name des Werks Duae Viae weis't augenscheinlich auf den zweiten Theil des Barnabasbriefes c. 18—20 hin, der von der Gegenüberstellung des guten und schlechten Weges, wie wir oben bemerkten, die Ueberschrift Duae Viae hat.

Was endlich die Beschaffenheit und Güte des Textes der sinaitischen Handschrift betrifft, so will ich auch hierüber, so weit es in Folge angestellter Prüfung jetzt schon möglich ist, meine Beobachtungen mittheilen, zumal das höhere Alter einer biblischen Handschrift und ihre Güte sich wenigstens nicht nothwendig zu decken brauchen. Die Güte unserer Handschrift wird dem Anscheine nach durch das Dasein ziemlich vieler Schreibfehler nicht wenig gemindert. Da diese theilweise sinnlos sind, so meint Tischendorf Prolegom. p. XXXVI, daß die alexandrinischen Schönschreiber, namentlich die Kalligraphen B und A, von denen dieser fast das ganze neue Testament, jener die Propheten und den Hirten abschrieb, sich zwar durch ihre Schreibekunst ausgezeichnet, aber nicht sonderlich Griechisch verstanden hätten. Diese ihre Unkunde des Griechischen hätte aber das Gute gehabt, daß sie, was ihnen vorlag, treu und ohne den geringsten Versuch zu Textverbesserungen wiedergaben, während der Erhaltung des Urtexts nichts größern Nachtheil gebracht habe als jene in den frühesten Jahrhunderten geübten Verbesserungsstudien.

Jacobson wahrscheinlich findet (vgl. dessen Artikel: Apostolische Kirchenordnung in Herzog's Realencyklop.), noch den ursprünglichen Text der διδαχαὶ oder διδαχὴ (wie es z. B. in der Synopsis scripturae sacrae heißt) τῶν ἀποστ. wieder aufgefunden zu haben.



Allerdings hatte so ein Fehler unserer Handschrift auch wieder seine vortheilhafte Seite. Allein wie nicht grade vornämlich die Abschreiber einer Bibelhandschrift, auch wenn sie des Griechischen mehr mächtig waren, nach ihrem Gutdünken Textverbesserungen vorzunehmen pflegten, so wird es auch andrerseits auf das Ergebniß einer nähern Prüfung jener Schreibfehler ankommen, um darnach zu bestimmen, inwieweit durch diese der kritische Werth unserer Handschrift wirklich gemindert wird. Sinnlos z. B. ist die Lesart Tit. 3, 2. ἐνδεικνυσθαι σπουδὴν τα πρὸς πάντας ἀνθρώπους, was das τα anlangt, welches τα noch die Schlußsilbe der für σπουδην, was eine Glosse aus Hebr. 6, 10. zu sein scheint, gesetzten ursprünglichen Lesart πραΰτη-τα ist. Die Originalhandschrift wird, wie Dr. Tischendorf annimmt, eine doppelte Lesart, σπουδην und πραυτητα geboten und Ersteres über dem Letztern gestanden haben oder, was auch möglich ist, an die Stelle des Letzteren gesetzt sein, so aber, daß dessen letzte Silbe τα, zumal wenn diese, wie in der sinaitischen Handschrift eine neue Zeile anfing, nicht mit ausgelöscht wurde. In letzterm Falle gab der Abschreiber, indem er das sinnlose τα schrieb, den Bestand des Originals genau wieder, im erstern Falle konnte er aus bloßer Flüchtigkeit das die neue Zeile anfangende τα mit abschreiben, obwohl es zu dem verworfenen πραυτητα gehörte, wenn er auch des Griechischen an sich so weit mächtig war, um die betreffenden Worte zu verstehen. Durch die Verderbung der Lesart wird der kritische Gebrauch unserer Handschrift hier aber nicht wesentlich gemindert, da das an sich sinnlose τα bei Herbeiziehung anderer kritischer Hülfsmittel noch die ursprüngliche Lesart der zum Grunde liegenden Handschrift durchleuchten läßt. Sehr instructiv für das Verfahren des Schreibers ist die Stelle Hebr. 13, 18. Sie lautet — die Striche deuten das Ende der Zeile in unserer Handschrift an — folgender Maßen: Προσευχεσθε πε | ρι ἡμων ὅτι καλην | θα γαρ ὅτι καλην | συνειδησιν κ. τ. λ. Die Worte geben keinen Sinn. Der Flüchtigkeitsfehler des Schreibers liegt augenscheinlich darin, daß sein Auge bei der zweiten Zeile schon auf das ὅτι καλην der dritten Zeile hinüber irrte und er dieses nun doppelt setzte. Ueber das unrichtige erste ὅτι καλην setzt der Corrector des 7ten Jahrhunderts C., indem er jenes durch Punkte als

falsch bezeichnet, πεποι und fügt zu dem θα ein μεν hinzu, indem er für ὅτι καλην | θα πεποιθαμεν lesen will. Die Originalhandschrift hat aber, wie aus der noch erhaltenen Schlußsilbe θα hervorgeht, unstreitig πειθομεθα gelesen, wie hier auch wirklich die alten Handschriften neben dem jüngern πεποιθαμεν lesen. Auch hier liegt meines Erachtens nicht sowohl Unkunde im Griechischen als Gedankenlosigkeit von Seiten des Schreibers vor, der, weil er nach Schreiber Art mechanisch die Uncialbuchstaben der einzelnen Zeilen nachmalt, das θα, womit die neue Zeile beginnt, hinsetzt, obwohl es nur die Schlußsilbe eines durch seine Flüchtigkeit fortgelassenen Wortes bildete. Beide Stellen Tit. 3, 2. und Hebr. 13, 18. a) sind auch dadurch äußerst interessant, weil aus ihnen erhellt, daß der Abschreiber wenigstens an diesen Stellen den Umfang der betreffenden einzelnen Zeile des Originals, worauf das Zählen der Stichen beruhte, genau wiederzugeben bestrebt ist. Auch hier thut übrigens die sinnlose Lesart bei ihrer richtigen Behandlung dem kritischen Gebrauche der Handschrift keinen Abbruch. Höchst merkwürdig ist ferner die Lesart 1 Petr. 2, 12. δοξασον τρεμον | σιν, da über das die Zeile schließende δοξασον in dem Original gewiß τρεμον übergeschrieben war, was der Abschreiber dann daneben setzte, ohne die so entstehende Sinnlosigkeit zu beachten. Aus solchen Stellen erhellt allerdings, daß der Abschreiber aus welchem Grunde auch immer die in seinem Original befindlichen Worte und Buchstaben ziemlich mechanisch nachgemalt und schwerlich irgendwo in Folge eigenen Nachdenkens Textesverbesserungen angebracht hat. Manche Schreibfehler, mögen sie nun die Flüchtigkeit des Schreibers oder auch seine geringere Kunde des Griechischen verrathen, lassen, auch wenn sie von den verschiedenen b) Correctoren nicht bemerkt

---

a) Vgl. auch Luk. 12, 52., wo wegen eines ὁμοιοτελευτον die Worte ἐσονται γαρ . . . . διαμεμεριαμε fehlen, gleichwohl die neue Zeile die (an sich sinnlose) Schlußsilbe des letzten weggelassenen Wortes νοι mittheilt.

b) Sehr rühmend ist die Genauigkeit anzuerkennen, mit welcher Dr. Tischendorf die Aenderungen und Rasuren der einzelnen Worte und Buchstaben von Seiten der verschiedenen Correctoren verzeichnet. So bemerkt er zu Matth. 6, 1., daß hier ursprünglich δικαιοσυνην geschrieben, an dessen Stelle von dem Corrector A δοσειν gesetzt, dann aber wieder vom Cor-



wurden, die wahre Lesart vermuthen, wie z. B. 1 Joh. 5, 10. επιστευκεν und εμαρτυρηκεν unstreitig für πεπιστευκεν und μεμαρτυρηκεν gesetzt ist. Abgesehen aber davon, daß die einzelnen Worte oder Buchstaben von dem Schreiber öfter nicht genau wiedergegeben sind, so hat er in Folge flüchtigen Abschreibens nicht selten auch größere oder geringere Texteslücken. Besonders häufig sind Auslassungen in Folge eines ὁμοιοτελευτον. So fehlen Matth. 9, 15. die Worte ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι, ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, da ihnen ὁ νυμφίος kurz vorhergeht, vgl. Matth. 15, 18. 23, 8. Mark. 1, 32—34. Luk. 10, 32. 12, 37. Joh. 19, 20. 21. 20, 5. 6. u. ö. Man wird daher bei allen Texteslücken unserer Handschrift untersuchen müssen, ob sie nicht auf einem Versehen des Schreibers beruhen, und zuweilen mag sich diese Frage nicht ganz sicher beantworten lassen, wie man z. B. zweifeln kann, ob das fehlende καὶ πᾶς εἰς ἀυτὸν βιάζεται Luk. 16, 16. bereits im Originale fehlte, oder erst von unserm Schreiber weggelassen ward. In sehr vielen Fällen wird sich aber jene Frage sicher entscheiden lassen Uebrigens ist rücksichtlich aller schadhaften Stellen unserer Handschrift, nicht bloß ihrer Texteslücken, hervorzuheben, daß, obwohl die fehlerhafte Reproduction der Originalhandschrift von Seiten des Schreibers mit Hülfe der Correctoren sich nicht an allen Stellen sicher entfernen läßt, doch auch dann

rector B δικαιοσυνην restituirt sei. Jenes δοσειν, welches, da ει und ι wegen des Itacismus in den alten Handschriften bekanntlich häufig wechseln, gleich δοσιν ist, ist meines Erachtens eine alte Glosse für δικαιοσυνην, für welches bei gleicher Deutung in andern Handschriften ελεημοσυνην gesagt wird. „Hütet Euch Euer Schenken zu thun vor den Leuten." So hat, um noch ein Beispiel anzuführen, der Verfasser der sinaitischen Handschrift nach Tischendorfs genauer Analyse Matth. 13, 55. mit cod. D und andern Handschriften Ἰωάννης geschrieben, was von dem Corrector A in das richtige Ἰωσήφ verändert ist. Die Lesart Ἰωάννης rührt, wie ich in dieser Zeitschrift 1840. Heft 3. S. 679 gezeigt habe, von denen her, welche die Brüder Jesu mit seinen Vettern, den Söhnen Zebedäi, identificirten. Nur durch eine so scrupulöse Genauigkeit, rücksichtlich der verschiedenen Correcturen, wie sie Dr. Tischendorf bei seiner Herausgabe der sinaitischen Handschrift in seinem kritischen Commentar bewiesen hat, kann an solchen Stellen ihre wahre Beschaffenheit erkannt werden.

nicht selten ein etwa gleichalteriger Text von den ziemlich gleichzeitigen Correctoren geboten wird. In den kanonischen Büchern des neuen Testaments haben nämlich die dem Schreiber ziemlich gleichzeitigen Correctoren A und B die Evangelien, die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte bis fast zu Ende mit ihren Correcturen versehen, während die darauf folgenden kanonischen Schriften des neuen Testaments nach dem kritischen Commentare von Dr. Tischendorf nur die Mühwaltung des im 7ten Jahrhundert lebenden Correctors C und späterer Genossen erfahren zu haben scheinen. Vergleichen wir aber die sinaitische Handschrift mit den andern ältesten Handschriften, so ist zu bedenken, daß auch diese ihre Schreibfehler haben, und daß unsere Handschrift wenigstens rücksichtlich des neutestamentlichen Theils vor allen andern den Vorzug besitzt, sämmtliche kanonische Schriften des neuen Testaments und zwar ohne Lücken zu umfassen, ferner den Brief des Barnabas und Fragmente des Hirten. Rücksichtlich der Vollständigkeit des wichtigern neutestamentlichen Theils kann mit ihr von den alten Handschriften nur etwa cod. A. verglichen werden, welcher aber nicht unbedeutende Lücken in den Evangelien und dem zweiten Briefe an die Corinther bietet.

Indem wir nun, nach der Behandlung der Frage von der Reproduction des Textes der Originalhandschrift durch den Schreiber, die Güte des uns in unserer Handschrift überlieferten Textes selber untersuchen, wollen wir auch hier an die Erörterung von Herrn Dr. Tischendorf anknüpfen. Um ihre allgemeine Textesbeschaffenheit kurz zu bezeichnen, unterscheidet der Letztere Prolegom. p. XXXVI sqq. in ihr drei Classen von Lesarten: 1) solche, welche die merkwürdigste Verwandtschaft zwischen dem sinaitischen Texte und dem des Vaticanus und ähnlicher griechischer Handschriften ACDL darthun; 2) solche, welche, wo jene von ihm differiren, durch die Autorität der angesehnsten Väter und Uebersetzungen empfohlen werden; 3) solche, welche der Sinaiticus allein bietet. Für alle drei Classen ist eine sehr dankbare Sammlung von Beispielen angeführt. Die zweite und dritte Classe dient augenscheinlich weniger dazu, die Güte des Textes unserer Handschrift, als ihre Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit gegenüber den andern Handschriften

zu erweisen, somit auch ihre Echtheit und Ursprünglichkeit gegen solche Anklagen, wie sie von Simonides ausgegangen sind. Der unter Nr. 2 gegebene Nachweis, daß auch solche Lesarten des Sinaiticus, welche sich in den Nr. 1 erwähnten angesehenen Handschriften nicht finden, doch nicht selten anderweitig im höchsten Alterthume testirt sind, ist sehr wichtig, sofern sich daraus das Präjudiz ergibt, daß auch solche Lesarten, über welche uns zufällig kein Zeugniß mehr erhalten ist, wie das auch vielfach beim Vaticanus der Fall ist, gleichwohl unsere Beachtung verdienen. Die hohe Vortrefflichkeit des sinaitischen Textes wird also vornämlich durch die für die erste Classe der Lesarten gegebene Beispielsammlung erhärtet. Aus ihr gewinnt Dr. Tischendorf für den neutestamentlichen Text das Resultat, daß der sinaitische und der vatikanische Codex aus einer gemeinsamen ältern Quelle geflossen sind, daß ihr aber der sinaitische entweder der Zeit nach näher gestanden hat oder treuer geblieben ist als der vatikanische. Rücksichtlich des Textes der LXX, welchen unsere Handschrift bietet, bemerkt er namentlich, daß die Bücher Tobith und Judith einen vom Vaticanus durchaus verschiedenen Text böten, welcher dem Texte der ältesten syrischen Version und der Itala verwandt sei.

Um das bezeichnete Resultat für den neutestamentlichen Text — denn nur mit diesem können wir uns hier beschäftigen — zu erhalten, geht Herr Dr. Tischendorf, wie schon aus der Fassung seines Resultats erhellt, von der Voraussetzung aus, daß der Vaticanus unter allen bisherigen Handschriften den relativ ältesten und besten Text darbietet. Seine Beweisführung ist aber die rein objektive, welche die Güte der einzelnen Lesarten nicht nach innern Gründen bemißt. Die außerordentliche Verwandtschaft mit dem Vaticanus nämlich weis't Tischendorf durch einige 90 Stellen nach, wo beide unter allen griechischen Handschriften ganz allein stehen, worunter sogar einige Schreibfehler a) seien. Hierauf zählt er zahl-

a) Unter den erwähnten B und dem Sinait. gemeinsamen Schreibfehlern, Mark. 4, 8. *ἀυξανόμενα* für *ἀυξανόμενον*, Mark. 4, 21. *ὑπο λυχν.* für *ἐπι λυχν.*, 2 Petr. 2, 13. *ἀδικουμενοι* für *κομιουμενοι*, Mark. 12, 4. *ἐκεφαλιωσαν* und *ἠτιμασαν*, ist Mark. 4, 8 zu streichen. In der

reiche Stellen auf, wo allein B und D oder B und eine der andern ältesten Handschriften, allein D, allein L (eine pariser mit B am nächsten verwandte Handschrift), allein C, allein A oder sonst zwei der ältesten Handschriften mit Sinaiticus übereinstimmen. Aus der Gesammtheit dieser Beispiele soll das oben bezeichnete Verhältniß zu der anzunehmenden gemeinsamen ältern Quelle für den sinaitischen und den vatikanischen Codex sich ergeben, da sie nicht nur sehr viele Lesarten ausschließlich gemeinsam haben, sondern auch viele andere Lesarten, welche nur die eine oder andere der mit B besonders verwandten Handschriften, nicht aber B selber bewahrt hat, im Sinaiticus sich vereinigt finden. Ohne Zweifel versteht Dr. Tischendorf unter der gemeinsamen ältern Quelle, aus welcher der Text der vatikanischen und der sinaitischen Handschrift hergeflossen ist, nicht den ursprünglichen Text der neutestamentlichen Schriftsteller, sondern eine spätere, veränderte Gestalt desselben. Sonst würden ja auch die dem Sinait. mit B gemeinsamen Lesarten, welche aus der Abhängigkeit von einer gemeinsamen ältern Quelle erklärt werden, den Urtext des neuen Testaments wiedergeben, also durchaus richtig sein müssen, und dasselbe würde aus demselben Grunde auch rücksichtlich der dem Sinait. mit den andern B verwandten Handschriften gemeinsamen Lesarten gelten müssen, was zu der Beschaffenheit dieser Lesarten aber keineswegs stimmen würde. Gesetzt nun aber auch, es wäre von Dr. Tischendorf erwiesen, daß

---

vatikanischen und sinaitischen Handschrift wird hier ganz richtig das *αναβαινοντα και αυξ.* nicht zu *καρπον* gezogen, was sinnlos ist, da der Same, nicht die Frucht aus der Erde aufsteigt (vgl. V. 5), sondern zum Subjecte, und da sie dieses im Plural (*ἄλλα*, nicht *ἄλλο*) lesen, so überliefern sie ganz richtig den Plural der Participia. Jedenfalls haben sie hier keinen bloßen Schreibfehler. Uebrigens haben, wie Tischendorf selber bemerkt, auch andere Handschriften als B einzelne Schreibfehler mit dem Sinait. gemeinsam, so A C *ἐκ φθορας φθαρτης* 1 Petr. 1, 23., A D *γυναικας* Hebr. 11, 35. und A *ὁμοιοις* Apok. 9, 10., so daß aus obigen Schreibfehlern wenigstens keine specifische Verwandtschaft des Sinaiticus mit B namentlich im Gegensatze zu A bewiesen werden kann. Allerdings sind sonst gerade auch diese Schreibfehler wichtig zur Erhärtung der gegenseitigen Verwandtschaft dieser ältesten Handschriften und der Weise ihrer schriftlichen Fortpflanzung.

der Text der sinaitischen Handschrift mehr als der des Vaticanus dem Texte der für sie angenommenen gemeinsamen ältern Quelle entspreche, sei's nun wegen ihrer größern Zeitnähe, oder weil sie die letztere treuer wiedergegeben hat, so ließe sich daraus doch noch nicht die größere Güte des sinaitischen Textes mit Sicherheit erschließen, da die Aenderungen des Vaticanus auf andern bessern Handschriften beruhen könnten. Aber auch der Erweis, daß der sinaitische Text jene gemeinsame ältere Quelle treuer wiedergebe, dürfte schwerlich ausreichend sein. Denn woher wissen wir mit Sicherheit, daß alle die angeführten dem Sinaiticus mit den andern alten Handschriften gemeinsamen Lesarten, welche B nicht hat, der gemeinsamen ältern Quelle angehören? Auch B hat manche Lesarten mit diesen alten Handschriften gemeinsam, welche der Sinaiticus nicht hat, und unstreitig würden diese in ähnlicher Weise umgekehrt zu Gunsten von B verwandt werden können. Bevor solche weitgreifende verwickelte Fragen entschieden werden können, scheinen mir überhaupt noch genauere Einzeluntersuchungen gemacht werden zu müssen. Die einzelnen ältesten Handschriften sind ferner zu prüfen und mit einander zu vergleichen nicht bloß nach ihrer Aehnlichkeit, sondern auch nach ihrer Verschiedenheit. Auch ist der kritische Text in den einzelnen Büchern derselben Handschrift nach Art und Güte nicht selten sehr verschieden. So scheint mir die besondere Verwandtschaft des Textes zwischen B und dem Sinait., welche Tischendorf so betont, daß er für sie eine gemeinsame ältere Quelle annimmt, vorzugsweise in den Evangelien Statt zu haben, während z. B. in den paulinischen Briefen, wie wir sehen werden, eine nicht geringere Verwandtschaft mit den alten Handschriften A und C (C harmonirt auch schon sehr in den Evangelien) sich nachweisen läßt.

Was den Text in den Evangelien betrifft, so läßt sich die von Dr. Tischendorf geltend gemachte besondere Verwandtschaft zwischen der sinaitischen und der vatikanischen Handschrift einerseits noch durch manche Beispiele verstärken. Wir wollen dabei solche Lesarten anführen, welche nicht bloß eine Eigenthümlichkeit des Wortgefüges und der äußern Wortform, sondern des ganzen Sinnes darthun und darum für die Bestimmung der Classe, wie auch der Güte

der betreffenden Handschrift von besonderm Gewichte zu sein pflegen. Außer den nach Tischendorf bereits S. 413 angezogenen Stellen erwähnen wir hier, daß Matth. 12, 47 im Sinait. fehlt, wie in BL, Matth. 17, 21. wie in B, Matth. 18, 11. wie in BL, vgl. auch Matth. 10, 23. Der Sinait. hat Matth. 26, 28. *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* wie BLZ, Joh. 1, 18. *θεὸς* für *υἱός* wie BC*L, Luk. 23, 45. *τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος* wie BC*L für das richtige unter Andern von A dargebotene *καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος*, da es um die Zeit des Passa, also Vollmondes, keine Sonnenfinsterniß a) gibt; Luk. 23, 54. *παρασκευῆς* wie BC*L. Wie mehrere der hier erwähnten Lesarten augenscheinlich irrig sind, so ist der unmittelbar nach Matth. 27, 49. b) im Sinait. wie in BCLU befindliche Zusatz *ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευρὰν καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα* hier eine sinnlose Glosse aus Joh. 19, 34. Während sämmtliche hier genannte Varianten des Sinait. zugleich eine besondere Verwandtschaft seines Evangelientextes mit B im Verhältniß zu A, der sie nicht bietet, erhärten, zeigt er andrerseits an andern Stellen wieder seine Verschiedenheit. So lies't der Sinait. die beiden Verse Luk. 22, 43. 44., welche, weil sie der damaligen Christologie Anstoß erregten, A und B weglassen; erst der Corrector A hat sie in unserer Handschrift mit Klammern versehen. Ebenso lies't der Sinait. in Uebereinstimmung mit A die Fürbitte Jesu für seine Verfolger Luk. 23, 34., während die Worte in B weggelassen werden; diese sind indeß auch hier von dem etwa gleichzeitigen Corrector A in Klammern gesetzt, zum Beweise, daß es in jener Zeit wirklich solche gab, welche an diesem wunderbaren Zeugnisse der überschwänglichen Heilandsliebe des Herrn Anstoß nahmen. Joh. 5, 1. läßt er im Unterschied von ABD u. s. w., freilich mit Unrecht, den Artikel vor *ἑορτὴ τ. Ἰουδ.* weg.

---

a) Die, welche *ἐκλιπόντος* corrigirten, also eine astronomische Sonnenfinsterniß behaupteten, dachten unstreitig wie Eusebius an die bei Phlegon erwähnte Sonnenfinsterniß, vgl. meine chronol. Synopse S. 387. Eusebius im Chronicon läßt über sie einen griechischen Schriftsteller gerade mit der Phrase *ὁ ἥλιος ἐξέλιπεν* berichten.

b) Vgl. hierzu die instructive Note in Tischendorfs ed. septima des neuen Testaments.

Merkwürdig sind einzelne von den Correctoren geänderte Zusätze, welche eine verdeutlichende Absicht haben, oder wie das oben erwähnte Matth. 27, 49. aus Berücksichtigung paralleler Stellen in den Evangelien hervorgegangen zu sein scheinen, so am Schluß von Matth. 9, 24. der Zusatz *εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν;* Matth. 9, 35 und 10, 1. am Schluß: *ἐν τῷ λαῷ καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ* (wie L al. zu Matth. 9, 35 und L zu Matth. 10, 1. *ἐν τῷ λαῷ*) vgl. Mark. 3, 7. und Matth. 5, 23. 25; Matth. 10, 12. *λέγοντες εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ* wie DL vgl. Luk. 10, 5. Schließlich erwähne ich noch eine, falls sie sich bestätigt, allerdings merkwürdige Variante, im Evangelientext des Sinaiticus, auf welche Tischendorf Gewicht gelegt hat. Letzterer nämlich behauptet, daß der Schreiber unserer Handschrift den ganzen Vers Joh. 21, 25. *ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα κ. τ. λ.*, welcher von einigen neuern Kritikern als unjohanneisch verworfen werde, nicht gelesen, und erst ein etwa gleichzeitiger Corrector A ihn aus einem andern Exemplar zugleich mit der Unterschrift später hinzugefügt habe. Dann würde erhellen, daß dieser Vers, welcher nur noch in einigen Scholien beanstandet und cod. 63 weggelassen ist, schon in einer sehr alten Handschrift gefehlt hat. Tischendorf gesteht, daß er Anfangs wegen der Aehnlichkeit der Schriftzüge und weil das Johannesevangelium sonst keine Unterschrift haben würde, die Ursprünglichkeit jenes Verses angenommen habe. Nicht bloß die etwas andere Form einzelner Buchstaben, sondern namentlich auch die etwas verschiedene Farbe der Dinte habe ihn auf seine jetzige, auch von andern Autopten der Handschrift bestätigte Ansicht geführt, zumal auch das erste Evangelium keine Unterschrift erhalten habe. Man könnte freilich erwidern, daß auch derselbe Schreiber zu den Schlußworten des Evangeliums zufällig eine etwas andere Dinte genommen haben könne, und daß nicht bloß die Unterschrift, sondern auch die Arabeske, welche sich am Schlusse jedes neutestamentlichen Buchs, auch des Matthäusevangeliums findet, erst hinter Joh. 21, 25. gesetzt ist. Aber wenn man vielleicht in Folge von Autopsie an der Nichtursprünglichkeit dieser Worte in unserer Handschrift nicht zweifeln mag, so haben zwar die Interpreten, welche bloß Joh. 21, 25. als einen unjohanneischen Zusatz betrachten, scheinbar eine einzige alte hand-

schriftliche Stütze für sich gewonnen, deren Gewicht aber doch kaum von Bedeutung sein kann, wenn man erwägt, daß aus den stärksten innern Gründen namentlich auch Joh. 21, 24. nicht von dem Apostel Johannes herrühren kann, welcher schwerlich sagen konnte: Wir wissen, daß sein (des Johannes) Zeugniß wahr ist, sondern entweder, wie 19, 35., in der dritten Person: Er weiß, daß sein Zeugniß, oder wenigstens in der ersten Person: wir wissen, daß unser Zeugniß wahr ist. Mir scheint nach Allem, was über Joh. 21. verhandelt ist, noch immer die schon früher von mir begründete a) Ansicht richtig, daß dieses Kapitel nach dem Joh. 20, 30. 31. deutlich vorliegendem Schlusse des Evangeliums als Zusatz hinzugefügt ist, dessen Verfasser sich Joh. 21, 24. 25. als eine vom Apostel verschiedene Persönlichkeit charakterisirt, so indeß, daß sie wie der Presbyter Johannes mit der Geschichte Jesu besonders vertraut gewesen sein muß.

Was den Text der übrigen neutestamentlichen Schriften betrifft, so läßt sich zunächst keineswegs eine vorwiegende Verwandtschaft des Sinaiticus mit B gegenüber A wie in den Evangelien behaupten. Während unsere Handschrift im Briefe an die Römer im Allgemeinen ihre Verwandtschaft mit ABC an den Tag legt, gibt es doch manche meistens auch inhaltlich nicht unwichtige Stellen, an denen sie mit A allein oder A und andern Handschriften, unter denen C durch seinen trefflichen Text sich auch hier auszeichnet, B gegenübersteht; der Sinait. lies't Röm. 1, 16. *πρῶτον*, was B wegläßt, 1, 29. *ἀδικίᾳ πονηρίᾳ κακίᾳ πλεονεξίᾳ* wie A, 3, 7. *εἰ δέ* wie A, 3, 28. *λογιζόμεθα γάρ* wie AD*EFG, 3, 29. *μόνον* wie ACFGKL, 4, 1. *εὑρηκέναι Ἀβ. τ. προπάτορα ἡμ.* wie AC*, 5, 6. *ἔτι γάρ* wie ACD*, 5, 8. *εἰς ἡμᾶς ὁ θεός* wie ACK, 5, 13. *ἐνελογεῖτο* Imperfectum, wo auch A das Imperfectum *ἐλλογᾶτο* hat, 5, 17. *τῆς δωρεᾶς*, was B wegläßt, 6, 19. *εἰς τὴν ἀνομίαν* wie ACDEFG, 7, 6. *ἡμᾶς* wie ACDEKL, 7, 20. *θέλω ἔγω* wie AKL, 7, 22. *τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ*, wo B für *θεοῦ νοός* hat, 7, 25. *εὐχαριστῶ* wie AKL, 8, 11. *διὰ*

---

a) In der Schrift: Indagatur, num loci Marc. XVI. 9 sqq. et Joann. XXI genuini sint necne etc.

τοῦ . . . πνεύματος wie AC, während B hier nach Mai und Tischendorf διά mit dem Accusativ zu haben scheint, 8, 23. ἡμεῖς καὶ αὐτοί wie AC, 8, 24. τις (A add. τι) καὶ ὑπομένει wie A, 8, 34. μᾶλλον δὲ ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν wie AC, 9, 23. καὶ vor ἵνα, was B wegläßt, 10, 5. ὅτι vor τὴν δικαιοσ. mit Löschung von αὐτά wie AD* und im Folgenden ἐν αὐτῇ wie AB, 11, 6. ohne die zweite Hälfte des Verses wie in ACDEFG, 15, 4. προεγράφη und nachher ἐγράφη wie C, während A beide Male προεγράφη und B beide Male ἐγράφη hat u. s. w. Der Sinait. stimmt an andern Stellen wieder mit B gegenüber A überein und zwar namentlich auch da, wo A mehr isolirt steht oder auffallende Mängel hat. So lies't er Röm. 1, 29. φθόνου φόνου wie B, 3, 3. ἠπίστησαν, wo A ἠπείθησαν, 4, 9. ohne ὅτι wie BD*, 4, 11. περιτομῆς wie BC**DEFGKL, 5, 17. τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι wie BCKL, 6, 6. καταργηθῇ, wo A καταργήσῃ, 6, 19. zweimal δοῦλα, wo A für das zweite ὅπλα setzt, 7, 23. ἀντιστρατ. τῷ νόμ. τ. νοός μου καὶ αἰχμαλ. με ἐν (om. CL.) τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτ. wie BCDEFGKL, wo A τῷ νομ. τ. νοός μου wegläßt und τῷ νόμ. τ. νοός μου für τῷ νόμ. τῆς ἁμαρτ. setzt, 8, 1. τοῖς ἐν Χρ. Ἰ., wie BCD*FG, wo AD** μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν hinzufügen, 8, 2. σε wie BFG, 8, 18. λογίζομαι γάρ, wo A δέ für γάρ hat, 8, 22. οἴδαμεν γάρ, wo A wieder δέ hat, 8, 35. τοῦ θεοῦ wie B, der aber τῆς ἐν Χρ. Ἰ. (vgl. V. 39) hinzufügt, 9, 4., wo die Worte ὧν ἡ υἱοθ. . . . ἐπαγγ. in A fehlen, 10, 2. μαρτυρῶ γάρ, wo A δέ für γάρ sagt, 10, 17. ῥήματος Χριστοῦ wie BCD*E, 11, 1. ohne ὃν προέγνω hinter τὸν λαὸν αὐτοῦ wie BCD***E (FG om. αὐτοῦ) L, 16, 25—27. bloß am Schluß des Briefes wie BCDE, während A diese Verse bekanntlich nicht bloß hier, sondern auch hinter 14, 23. lies't. Endlich notiren wir noch einige A und B oder auch AB und C gemeinsame Lesarten. Der Sinait. lies't Röm. 3, 22. ohne καὶ ἐπὶ πάντας wie ABC, 3, 26. τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ wie ABCK, 4, 11. ohne καὶ vor αὐτοῖς wie AB, 4, 15. οὗ δέ wie ABC, 4, 19. ohne οὐ vor κατενόησε wie ABC, 9, 32. ὡς ἐξ ἔργων ohne νόμου wie ABFG, 11, 13. ὑμῖν δέ wie AB und im Folgenden ἐφ' ὅσον μὲν οὖν wie ABC. In den meisten Stellen der eben angeführten Classe (mit Ausnahme etwa von 3, 26. und

vielleicht auch von 11, 13.) scheinen die abweichenden Lesarten der griechisch-lateinischen Handschriften, namentlich von D, den Vorzug zu verdienen, was im Römerbriefe damit zusammenhängen kann, daß derselbe an die Metropole gerade der lateinischen Christenheit gerichtet ward. An andern Stellen hat freilich auch D nicht geringe Versehen, welche öfter durch Schuld der lateinischen Väter und in Folge einer verdeutlichenden exegetischen Auffassung eingeschlichen sind, indem er 3, 26. *δικαιοῦν* lies't, 3, 29. *μόνος*, 5, 12. (nach Augustin) ohne *ὁ θάνατος*, 5, 16. *ἁμαρτήματος*, 5, 18. *τὸ δικαίωμα* für *δικαιώματος* (vgl. V. 16), 6, 12. *αὐτῇ*, 7, 25. *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ*, wo der Sinaiticus überall das Richtige bietet. Ohne daß wir hier noch weiter auf eine Prüfung der erwähnten Varianten, bei denen keine Vollständigkeit beabsichtigt werden konnte, aus innern Gründen eingehen, wird der einsichtige Leser aus ihrem Ueberblick leicht erkennen, daß unsere Handschrift im Römerbriefe einen besonders guten Text und im Großen und Ganzen genommen namentlich auch einen bessern Text als A und B darbietet.

Aus den Briefen Pauli an die Corinther citiren wir die unsere Handschrift charakterisirenden Varianten von mehrern, auch durch ihren Inhalt interessirenden Stellen. 1 Kor. 1, 2. lies't sie *ἡγιασμένοις ἐν Χρ. Ἰ.* nach *τῇ οὔσῃ ἐν Κορ.* wie AD**L, 7, 34. *καὶ μεμέρισται καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος ἡ ἄγαμος κ. τ. λ.* wie A (und B?), 15, 51. *πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* wie AC**, nur daß A *οἱ* vor *πάντες μέν* hat, 2 Kor. 1, 6. *τῆς ἐνεργουμένης κ. τ. λ.* hinter dem zweiten *παρακλήσεως* wie AC, 5, 3. *εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι*, wie BCKL, nur daß B *εἴπερ* für *εἴγε* hat, 2 Kor. 12, 1. *καυχᾶσθαι δὲ οὐ συμφέρον μέν, ἐλεύσομαι δέ* wie FG, nur daß diese *δεῖ* für das erste *δέ* haben. Der Sinait. lies't ferner Kol. 2, 2. *πατρὸς τ. Χρ.* wie AC, Jud. V. 5. *εἰδότας ὑμᾶς πάντα, ὅτι κύριος ἅπαξ* (erst hier *ἅπαξ* wie Clemens) *λαὸν κ. τ. λ.*, Apstg. 18, 7. *Τίτου Ἰούστου* wie E, was ich bereits an einem andern Orte als richtig erwiesen zu haben glaube, Apstg. 18, 21. ohne *πάντως δεῖ . . . εἰς Ἱερουσ.* wie ABE, Apstg. 21, 22. *πάντως δεῖ συνελθεῖν πλῆθος ἀκούσονται*, ohne *γάρ* nach *ἀκουσ.* wie C**, ebenso, doch mit *γάρ* AEDGH (DGH *πληθ.*

συνελθ.). Fast überall läßt sich hier, wo sie nicht schweigen, eine besondere Verwandtschaft des Sinait. mit A und C im Vergleich zu B beobachten.

Am genauesten habe ich den Text des Sinait. im Brief an die Galater verglichen, und glaube ich ihn in der Kürze am besten ins Licht stellen zu können, wenn ich ihn zu der in meinem Commentar zu diesem Briefe S. 601 ff. aufgestellten Texttafel in Beziehung setze, in welcher rücksichtlich aller seiner wichtigeren Lesarten das auf der ausführlichen Erörterung im Commentar beruhende kritische Ergebniß für die griechischen Uncialhandschriften, mit Ausnahme des damals noch nicht publicirten Sinaiticus, übersichtlich zusammengestellt ist. Dadurch habe ich den Vortheil, auf die hier bereits von mir vollzogene Beurtheilung dieser Lesarten auch aus innern Gründen verweisen zu können. An den Stellen, wo nach jener Tafel A und B übereinstimmen, bietet auch der Sinait. fast ausnahmslos dieselbe Lesart, so Gal. 1, 6. *Χριστοῦ*, 1, 10. *εἰ ἔτι*, 1, 18. *Κηφᾶν*, 2, 5. *οἷς οὐδέ*, 2, 7. *πεπίστευμαι*, 2, 10. *τῶν πτωχῶν ἵνα*, 2, 14. *πῶς τὰ ἔθνη*, 3, 1. ohne *τῇ ἀληθ. μὴ πειθ.* und ohne *ἐν ὑμῖν*, 3, 16. *ὅς ἐστιν*, 3, 17. ohne *εἰς Χριστ.*, 3, 19. *τῶν παραβασ. χάρ.* und *προσετέθη*, 3, 23. *συγκλειόμενοι*, 3, 29. *Χριστοῦ*, 4, 6. *υἱοί* und *ἡμῶν*, 4, 7. *διὰ θεοῦ*, 4, 13. *οἴδατε δέ*, 4, 14. *πειρασμὸν ὑμῶν*, 4, 15. *ποῦ οὖν*, 4, 17. ohne den Zusatz *ζηλοῦτε δὲ .... χαρίσματα*, 4, 21. *οὐκ ἀκούετε*, 4, 25. dagegen *τὸ γὰρ Σινᾶ*, wo A und B *τὸ δὲ* (B ohne *δέ*?) *Ἄγαρ Σινᾶ* haben, dann aber wie AB *συστοιχεῖ δέ* und *δουλεύει γάρ*, 4, 30. *τῆς ἐλευθέρας* (*τοῦ υἱοῦ* ist aus Versehen weggelassen, da der Corrector A es schon bietet), 5, 1. *τῇ ἐλευθερ. ἡμ. Χρ. ἐλευθέρωσε*, *στήκετε οὖν*, 5, 3. *πάλιν*, 5, 8. *οὐκ*, 5, 9. *ζυμοῖ*, 5. 10. *ἐγώ*, 5, 11. *ἔτι κηρύσσω*, 5, 14. *ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται ἐν τῷ*, 5, 17. *ἅ*, 5, 19. *πορνεία*, 5, 23. *ἐγκράτεια*, 5, 24. add. *κυρίου* vor *Χρ. Ἰ.* (das *κυρίου* aber notirt vielleicht schon von erster Hand) 6, 1. *μὴ καὶ σύ*, 6, 8. *σάρκα ἑαυτοῦ*, 6, 17. *τοῦ λοιποῦ*, dann *τοῦ κυρίου Ἰησ. Χρ.* für *Ἰησοῦ*. Also an allen a) diesen Stellen stimmt

a) Nur einzelne eigenthümliche Lesarten des Sinait., zum Theil verdeutlichen-



unsere Handschrift mit AB nur 4, 25., an welcher schwierigen Stelle sie zu meiner Freude Ἄγαρ wegläßt und die in meinem Commentare gebilligte Lesart bestätigt, und in der Bezeichnung Jesu 5, 24. und 6, 17. nicht überein. Diese vielen, den drei ältesten Handschriften gemeinsamen Lesarten verfehlen überdies nur an wenigen Stellen das Richtige, nämlich 3, 1., wo sie mit Unrecht ἐν ὑμῖν wegließen, 3, 17. 23. 5, 1. Wo nach jener Tafel A und B von einander abweichen, hat fast ausnahmslos einer von beiden den Sinaiticus zu seinem Bundesgenossen, und zwar 1) A gegenüber von B: 1, 3. ἡμῶν καὶ κυρίου, 1, 4. περί, 1, 11. γνωρίζω δέ, 1, 12. οὐδὲ ἐδιδάχθην, 1, 17. οὐδὲ ἀνῆλθον, 2, 6. πρόσωπον ὁ θεὸς ἀνθρώπου, 2, 20. τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, 3, 21. τοῦ θεοῦ, 3, 28. ohne εἷς, aber dann ἐν Χρ. Ἰησ. wie B, 3, 29. τοῦ Ἀβρ. σπέρμα, 4, 28. ἡμεῖς ... ἐσμεν, 6, 2. ἀναπληρώσατε, 6, 13. περιτεμνόμενοι, 6, 15. ἐν γὰρ Χρ. Ἰ. οὔτε. An diesen 14 Stellen, wo aber 3, 28. die Lesart des Sinait. eigenthümlich zwischen A und B in der Mitte liegt, haben wenigstens 7 Stellen das Richtige 1, 4. 11. 2, 20. 3, 21. 29. 6, 13. 15. 2) B gegenüber von A: 2, 9. Ἰακ. κ. Κηφ., 2, 12. ὅτε δὲ ἦλθεν, 2, 16. εἰδότες δέ, 4, 18. a) ζηλοῦσθε, 4, 19. τέκνα μου, 4, 26. ἡμῶν, 4, 31. διό, 5, 17. ταῦτα γάρ, 5, 21. φθόνοι, 6, 10. ἐργαζώμεθα (davor auch ἔχωμεν), 6, 16. στοιχήσουσιν. An diesen 11 Stellen haben 2, 9. 16. 4, 26. 31. 5, 17. und 6, 10. [mit Ausnahme von ἔχωμεν], also 6 Stellen sicher das Richtige, vielleicht auch 4, 18. ζηλοῦσθε,

---

der Art, wo er aber nicht bloß AB, sondern auch die meisten andern Handschriften gegen sich hat, finden sich 1, 9. προείρηκα, 2, 13. πάντες hinter Ἰουδαῖοι, 4, 24. δύο διαθῆκαι mit vorgesetztem αἱ, 4, 25. ὄρος ἐστὶν ὂν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, wo ὂν ἐν für das gewöhnliche ἐν steht, 5, 21. εἶπον für προεῖπον, ferner 6, 9. θερίσωμεν wie CFGL. 6, 2. βαστάσετε für βαστάζετε ist wohl nur ein Schreibfehler, der freilich erst vom Corrector C corrigirt ist, da der Sinaiticus gleich darauf nicht das Futurum, sondern den Aorist ἀναπληρώσατε bietet.

a) Wenn hier nicht, da ε und αι in den Handschriften häufig wechseln, ζηλοῦσθαι, wie A hat, zu verstehen ist. Schon frühzeitig freilich, z. B. von Hieron. und Vulg. wird unser ζηλοῦσθε als Imperativ gefaßt.

wenn nämlich ζηλοῦσθαι zu verstehen sein sollte. Interessant ist die Aehnlichkeit des Sinait. mit B an einigen Stellen, wo jene Handschrift bisher allein stand, 4, 18. 5, 21. 6, 10. (ἔχωμεν), (vgl. auch 3, 7. υἱοί εἰσιν, 3, 10., ohne das erste ἐν, 3, 14. ἐν Ἰ. Χ.). Aus vorstehender Erörterung erhellt rücksichtlich des Textes im Briefe an die Galater, daß A, B und der Sinaiticus auch hier in wesentlicher Verwandtschaft zu einander stehen, daß A und B öfter von einander abweichen als der Sinait. von je einer dieser beiden Handschriften, mit welchen er hier etwa in gleichem Grade verwandt ist, und daß der vom Sinait. in diesem Briefe dargebotene Text, abgesehen von einigen leicht erkennbaren Schreibfehlern, demjenigen von A und B an innerer Güte vollkommen ebenbürtig ist.

Weniger günstig stellt sich das Ergebniß in Bezug auf den Text des Hirten des Hermas nach den Untersuchungen meines verehrten Freundes, Professor Dillmann, welcher namentlich auch den äthiopischen Text verglichen hat und darüber mir Folgendes schreibt, was er mir gestattet hat, hier veröffentlichen zu dürfen: „Der Text von Herma, den der Cod. Sin. bietet, ist offenbar kein vorzüglicher; nicht blos sind viele Abschreibefehler darin und Auslassungen ob homöotel., wie Vis. III. 1. 6 u. s., sondern auch sonst hat der leipziger Text in Uebereinstimmung mit beiden oder einem der beiden Lateiner und dem Aethiopen die bessere Lesart, wie schon eine oberflächliche Vergleichung zeigt. Gleichwohl möchte ich den Text auch nicht für schlechter als den leipziger erklären. Denn umgekehrt hat nun der Sin. wieder in Uebereinstimmung mit allen drei andern oder einigen derselben die entschieden bessere Lesart, und namentlich wo der leipziger Text lückenhaft ist, wie III, 3 im Anfange 5. 6. 8. a. E. u. s. w., gibt er zu Lat. und Aeth. den ursprünglichen griechischen Text. Eine Stelle aber, wo der Sin. eine von einem oder mehreren der 4 andern nicht bezeugte Lesart hätte, habe ich nicht gefunden, auch keine, wo er nur mit dem Aeth. und nicht zugleich mit einem der andern stimmte.“ Dillmann bemerkt dann noch, daß die äthiop. Uebersetzung offenbar an manchen Stellen abbrevirend, auch die Handschrift des äthiop. Textes mangelhaft sei, so daß man sie allein nicht zur Grundlage der An-

nahme einer eigenthümlichen, dem Uebersetzer vorliegenden Textgestalt machen dürfe.

Der Verfasser dieses Artikels glaubte seinen Dank und die lebhafte Freude über den überaus wichtigen Fund unserer durch Alter und Güte hervorragenden biblischen Handschrift, welche zumal bei geschicktem Gebrauch namentlich auf neutestamentlichem Gebiet stets zu den besten Quellen des biblischen Textes zählen wird, dadurch am besten zu bethätigen, daß er im Vorstehenden auch seinerseits einige eingehendere Beiträge zu ihrer genauern Würdigung im Verhältniß zu den andern ältesten Bibelhandschriften und der in ihnen überlieferten Textgestalt zu geben versucht hat. Schließlich kann er den Wunsch nicht unterdrücken, daß auch die vatikanische Handschrift, deren Herausgabe durch Cardinal Mai noch so Manches zu wünschen übrig läßt, und sollte es auch zunächst nur ihr neutestamentlicher Theil sein können, recht bald mit eben solcher diplomatischen Kunde und Treue wie die sinaitische möge herausgegeben werden, in welcher Beziehung man jetzt endlich einige Hoffnung scheint hegen zu dürfen.

2.

Die symbolische Bedeutung des Naziräergelübdes a)

von

Dr. Eduard Vilmar,

Licentiaten der Theologie und erstem Repetenten an der Stipendiatenanstalt in Marburg.

Das Naziräat bietet vermöge seiner Zusammensetzung aus mehreren Elementen der Betrachtung so verschiedene Seiten dar, daß

a) Eine kürzere Fassung dieser Arbeit, angeregt und gefördert durch die Ideen über das Naziräat, welche Hupfeld in seinen Vorlesungen über Archäologie der Hebräer vorträgt, wurde behufs der Erwerbung des Licentiatengrades bei der theologischen Fakultät zu Marburg als lateinische Disser-

seit alter Zeit mannichfaltige und zum Theil entgegengesetzte Auffassungen desselben mit gleichem Recht oder Unrecht neben einander bestehen konnten. Die Ansicht über dasselbe gestaltet sich verschieden, je nachdem man das mosaische Gesetz über das Naziräat 4 M. 6, oder die historischen Nachrichten über die Naziräer zum Gegenstand der Forschung macht, je nachdem man in dem Institut selbst den Begriff der Absonderung oder die Bedeutungen der Heiligkeit, Trauer, Enthaltsamkeit, Würde oder Abhängigkeit sucht und das Ganze nach einem dieser Principien erklärt. Schon die allgemeine Vorfrage, ob das Naziräat unter den Begriff der Askese falle und wie weit dies anzunehmen sei, hat ihre definitive Erledigung bis daher nicht gefunden. In der dogmatischen Polemik des siebenzehnten Jahrhunderts wurden die alttestamentlichen Notizen über das eigenthümliche Institut je nach dem verschiedenen Interesse der streitenden Partheien in entgegengesetztem Sinne ausgebeutet und erklärt a).

---

tation gedruckt: De Naziraeatus ratione. Marb. Catt. 1860. 8. Die Abhandlung blieb damals dem Buchhandel vorenthalten. Ich erfülle eine Pflicht der Dankbarkeit gegen meinen hochverehrten Lehrer, indem ich dieselbe jetzt, mehrfach umgestaltet und erweitert, dem theologischen Publicum übergebe.

a) Die protestantische Auffassung vom Naziräat im Gegensatze zu Cornelius a Lapide und anderen Katholiken vertritt Dassovius: Vota monastica et Nasiraeorum inter se comparata Kilon. 1734. 4. Es sind acht Thesen, deren jede mit einem erklärenden Commentar versehen ist. Einige derselben, die sich durch gesunden Sinn auszeichnen, mögen hier Erwähnung finden:

Th. II. Monachi et Moniales tondentur, quum vota suscipiunt, sed Nasiraei tondebantur demum finitis votis.

Th. VI. Vota monastica paupertatis obedientiae et castitatis Nasiraeis non venerant in mentem.

Th. VII. Per vota monastica non abstinent a vino nec a tonsione nec a cadaverum immunditie sicut ab iis abstinebant per vota Nasiraeatus.

Th. VIII. Monachi in claustris a consuetudine vivendi cum saecularibus sejunguntur, sed Nasiraei una vivebant cum aliis qui votum non habebant.

Mit der letzten These ist der Verfasser seiner Zeit um mehr als ein Jahrhundert vorangeeilt. In anderen hier nicht erwähnten Thesen hat er

Sahen einerseits die Katholiken im Naziräer das Urbild eines mönchischen Asketen, in seinem Gelübde das biblische Vorbild der Klostergelübde, so bestrebten sich auf der anderen Seite die Protestanten, die fundamentale Verschiedenheit des Naziräats vom Mönchthum und seine Vorzüglichkeit im Vergleich zu letzterem nachzuweisen. Einen anderen Standpunkt der Polemik gegen katholische Ansprüche auf das Naziräat nahm ein protestantischer Moralist a) am Ende des vorigen Jahrhunderts ein. Derselbe ließ die von den Katholiken behauptete Einheit der Idee in den beiden Gelübden bestehen, versuchte aber gleichzeitig den Beweis zu führen, daß Moses das Gelübde überhaupt und insbesondere diese Art des Gelobens mißbilligt habe. Das Gesetz über die Naziräer ist nach seiner Meinung der Ausdruck entschiedenster Abneigung gegen das Naziräat. Die etymologischen und typologischen Spielereien, womit nach dem Vorgang der Rabbinen und Kirchenväter protestantische Gelehrte der früheren Zeit b) den rechten Gesichtspunkt auf Generationen hin verschoben haben, können hier nur im Vorbeigehen erwähnt werden. Nach mehrfachen Schwankungen im Urtheil kehrte man bis auf die neueste Zeit herab zu der Meinung zurück, das Naziräat sei eine Form der Askese und Weltentsagung. Sogar die Ansicht vom ägyptischen Ursprung desselben c), hat sich erhalten, bis

---

sich durch polemischen Eifer über die Grenze des Richtigen hinaus leiten lassen. Die Arbeit von Meinhard: De Nasiraeis. Jena 1676. 4. verwerthet das im Talmud aufgespeicherte Material über die Naziräer ohne bedeutendes Resultat. Ein Gleiches gilt von desselben Verfassers: De Pauli Nasiraeatu. Viteb. 1680. 4.

a) G. Less: Super lege mosaica de Nasiraeatu Num. 6, prima eaque antiquissima vitae monasticae improbatione. Göttinger Osterprogramm von 1789. Ein Moment der Wahrheit enthält diese Ansicht allerdings. Der Gesetzgeber ist dem Naziräat nicht vollkommen günstig, doch bei Weitem nicht in der Weise, wie Leß behaupten will.

b) Näheres bei Carpzov, Apparatus p. 148 sqq. Vergl. auch Lundius, die jüdischen Heiligthümer, S. 688 der älteren Ausgabe. Litteratur überhaupt bei Winer Realwörterbuch u. d. W. Nasiräer.

c) Spencer, de legibus Hebraeorum ritualibus ed. Tubing. p. 693 seqq. J. D. Michaëlis, mosaisches Recht § 145, typische Gottesgelehrsamkeit S. 126.

auf die jüngste Zeit. Man erklärte dasselbe aus einem Heiligkeitsbegriff, der mit der wirklichen Anschauung der alten Hebräer vom Wesen des Heiligen in vielfachem Widerspruch steht. Dieser Ansicht haben sich namhafte Gelehrte der protestantischen Kirche angeschlossen. Hengstenberg a) und Knobel b) stimmen hierin überein, ungeachtet der sonstigen Verschiedenheit ihres religiösen Standpunktes.

Gefördert wurde unseres Erachtens die Untersuchung nur gelegentlich in den neueren Werken über das hebräische Alterthum, welche dem Naziräat wegen seiner untergeordneten Stellung im Systeme des mosaischen Gesetzes keine eingehende Erörterung widmen konnten. Das Verdienst, die falsche Grundauffassung vom Naziräat mit Bestimmtheit zurückgewiesen zu haben, gebührt Keil c). Die geistreichen Reflexionen von Ewald d) geben treffliche Fingerzeige zum richtigen Verständniß, betreffen aber in der Hauptsache mehr die historische Bedeutung der Naziräer, als die religiöse Idee des Instituts. Bähr e) hat eine neue und eigenthümliche Ansicht über das Naziräat aufgestellt, welche das unbedingte Verwerfungsurtheil, das ihr die Meisten aus einseitigem Interesse für die eigene Meinung angedeihen lassen, nicht verdient. Sogar die von Michael Baumgarten f) versuchte Zusammenstellung das Naziräats mit den Ideen, welche der Apostel Paulus über die Bedeutung

---

a) Hengstenberg, die Bücher Mosis und Aegypten, S. 203 flg.: „Es gehörte, wie wir schon sahen, zum israelitischen Anstande, mit geschorenem Haupte einherzugehen, und wer sein Haar wachsen ließ, legte damit ein thatsächliches Bekenntniß ab, daß er der Welt entsage und aus der menschlichen Gesellschaft heraustrete."

b) Commentar zu Num., Deut. und Josua, S. 26: „Der Naziräer entzog sich ohne Zweifel dem gewöhnlichen Treiben und lebte zurückgezogen; er blieb den Gelegenheiten fern, wo die Fröhlichkeit herrschte oder er sich verunreinigen konnte; er gab sich einer ernsten Beschaulichkeit hin und versagte sich in gottgeweihter Haltung Manches, was das gemeine Leben mit sich bringt."

c) Handbuch der bibl. Archäologie, I. S. 324.

d) Geschichte des Volkes Israel, II. S. 401 flg., Alterthümer (Anhang zu Bd. II.) S. 91 flg.

e) Symbolik des mosaischen Cultus, II. S. 432 flg.

f) Theologischer Commentar zum Pentateuch, II. S. 276.

des Haares äußert 1 Cor. 11, 2. flg., enthält eine Seite der Wahrheit.

Indessen hat sich die Verschiedenheit der Ansichten eher gemehrt als gemindert. War in früheren Zeiten der allgemeine Charakter des Naziräats Gegenstand principieller Differenzen, so streitet man jetzt aus wissenschaftlichen, hin und wieder religiös gefärbten Motiven über die Bedeutung der besonderen Theile des Gelübdes, kann sich aber darum über dessen Gesammtcharakter nicht einigen. Insbesondere unterliegt der symbolische Haarschmuck des Nasiräers noch immer den verschiedensten Erklärungen. So mag es gerechtfertigt sein, daß ich das Wort ergreife. Mein Zweck ist erreicht, wenn es mir gelingen kann, die von Anderen gelegentlich hingeworfenen Meinungen vermittelst exacter Forschung begründet und erweitert nach dem Vorgang Hupfelds zu einer wissenschaftlichen Gesammtansicht zu verarbeiten. Manche dem Anschein nach bis daher unverträgliche Ansichten werden hiemit ihre rechte Stelle erhalten und fortan ohne Anstoß neben einander bestehen können.

Die vereinzelte und fremdartige, in jedem Falle sehr untergeordnete Stellung, welche das Naziräat im Gesammtorganismus der Theokratie einnimmt, macht es unmöglich, dessen Eigenthümlichkeiten aus dem Wesen des Hebraismus allein zu erklären, obwohl sich im Alten Testament eine größere Zahl von Anhaltspunkten für die richtige Würdigung desselben vorfindet, als man bisher anzunehmen beliebte. Glücklicher Weise wird diese Lücke ergänzt durch eine Menge ähnlicher Erscheinungen bei anderen Völkern der alten Culturwelt. In diesen Parallelen zum Naziräat bei anderen Völkern glauben wir neben dem Alten Testamente eine zweite Quelle für das Verständniß der Sache nicht gerade entdeckt, wohl aber mehr als bisher fruchtbar gemacht zu haben.

Unterscheidet man die religiöse Bedeutung des Instituts von der geschichtlichen Verwirklichung desselben in einzelnen Personen, als Trägern der Idee, so kann sich das Verständniß für letztere nur aus der Untersuchung über das Institut selbst, aus der richtigen Erkenntniß der dem Naziräat zu Grunde liegenden Idee ergeben. Von hier hat die Untersuchung auszugehen.

Zufolge seiner Namen נָזִיר נֶזֶר und נֵזֶר נֶדֶר 4 M. 6, 2. 5. gehört das Naziräat unter den Begriff des Gelübdes, נדר. Da die Wurzel נדר überall die Bedeutung des Gelobens, Versprechens, hat und diejenige Person, welcher das Versprechen abgelegt wird, immer Jehovah ist, so sind נדר ליי und הקדיש synonyme Begriffe, 3 M. 27, 16. 22., mit welchen auch הקריב abwechseln kann, wofern der versprochene Gegenstand ein opferfähiges Thier ist 3 M. 27, 9., vgl. 4 M. 6, 21. Das Substantivum נֶדֶר bedeutet zuerst die Handlung des Versprechens (הקים נדר; עשות נדר; הפר נדר). Vermöge einer auch sonst üblichen Uebertragung wird das Nomen sodann von der versprochenen Gabe selbst, dem Gegenstand des Gelobens gebraucht (נְדָרִים; נֶדֶר שִׁלֵּם, vgl. Jes. 19, 21.). Insofern das נדר, die versprochene Sache, in den Besitz Gottes übergeht, wird es ein קֹדֶשׁ, 3 M. 27, 9. 14., wie nach althebräischer Ansicht die Heiligkeit einer Person oder Sache im Allgemeinen darin besteht, daß sie Gott nahe gebracht wird, ein Eigenthum Jehovahs ist. — Die Idee der Gelübde beruht auf einem Tauschvertrag mit der Gottheit. Man übernahm sie in Gefahren oder sonstigen Lagen des Lebens, worin man des göttlichen Schutzes in besonderem Grade bedürftig war, 1 M. 28, 20; 4 M. 21, 2; Richt. 11, 30. Zweifelhafte Wünsche glaubte man vermittelst eines Gelübdes sicher erreichen zu können, 1 Sam. 1, 11; der Gelobende versprach, für den erwarteten Schutz oder für die besondere Gabe, die er sich von Gott ausgebeten hatte, einem dermalen in seinem Besitze befindlichen Gegenstand zu Gunsten der Gottheit zu entsagen, denselben als Gegengeschenk darzubringen. Daher sind alle Formeln, mit denen Gelübde ausgesprochen werden, Bedingungssätze; sie beginnen mit אִם oder der entsprechenden negativen Partikel. Ueberall wird mit Consequenz zwischen נֶדֶר und נְדָבָה unterschieden. Die letztere ist nicht an Erfüllung einer der Gottheit gestellten Bedingung geknüpft; ohne durch den Zwang der Umstände veranlaßt zu sein, ist sie freiwillige Bethätigung der Frömmigkeit (מֵאֵת כָּל־אִישׁ אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ 2 M. 25, 2.). — Die Gaben, welche der Gelobende Gott darzubringen versprach, konnten so verschieden sein, wie

der Besitzstand des Hebräers überhaupt. Es versteht sich jedoch von selbst, daß in der Hauptsache nur solche Dinge gelobt wurden, die Gottes würdig sind oder thatsächlich in dessen Besitz übergehen konnten. Daher sind es meist opferfähige Thiere, Aecker, Häuser oder auch Menschen, die man durch ein Gelübde der Gottheit darbrachte. Thiere, die wegen Unreinheit ein קֹדֶשׁ nicht werden konnten, oder Menschen, die sich aus irgend einem Grunde zum Besitzthum Jehovahs nicht eigneten, wurden nach einem gesetzlich bestimmten Preise losgekauft. Die Erstgeburt gehörte Jehovah als solche an und war deshalb von Gelübden ausgeschlossen, 3 M. 27. — Die gesetzliche Bestimmung, daß ein Gelübde freiwillig und von einer selbständigen Person abgelegt werden müsse, um gültig zu sein, 5 M. 23, 24; vgl. 4 M. 30, 3. flg. scheint vorausgesetzt zu werden, in der solennen Formel: איש או אשה כי יפליא לנדר נדר נזיר (LXX. μεγάλως εὔξασθαι εὐχήν), womit 4 M. 6, 2. das Gesetz über die Naziräer eröffnet wird. Schon hier an der Schwelle der Untersuchung zeigt sich eine tiefgehende Abweichung der gesetzlichen Bestimmungen über das Naziräat von den historischen Beispielen desselben. Simson und Samuel wurden durch ihre Eltern geweiht. Nach der Voraussetzung des Gesetzgebers weiht sich der Naziräer selbst, heiligt die eigene Person Gott zum Eigenthume. Die Wurzel פלא in obiger Formel, welche „spalten, trennen, absondern" bedeutet und daher im Pi. von der Absonderung des geweihten Gegenstandes aus der Gemeinschaft des Profanen, von der Uebergabe desselben an Jehovah gebraucht wird (פַּלֵּא נֶדֶר 3 M. 22, 21; 4 M. 15, 3. 8.), hat im Hi. den Sinn einer vom Gewöhnlichen abweichenden, ausgezeichneten und darum auch wunderbaren Handlung. Das Außerordentliche im Gelübde des Naziräers besteht nun darin, daß er nicht untergeordnete Gegenstände seines gewöhnlichen Besitzes, sondern seine ganze Person Gott zum Eigenthum hingab. Abgesehen von unserer Formel, findet sich der Ausdruck הפליא נדר nur noch an einer einzigen Stelle, die von Personen handelt, welche durch ein Gelübde geweiht werden, 3 M. 27, 2. Nicht mit Unrecht bemerkt daher Philo a) bezüglich der Naziräer, daß

a) De victimis pag. 653. Mang.

derjenige die beste Gabe darbringe, welcher sich selbst der Gottheit zum Geschenk mache. Zu den Enthaltsamkeitsgelübden kann das Naziräat nicht wohl gerechnet werden. Denn die Ablobungen (אִסָּר), die als zweite, negative Art des Gelobens neben dem positiven נדר erwähnt werden, dienten durch Fesselung der persönlichen Freiheit dem Zweck der Buße und Kasteiung: שבועת אסר לענות נפש, 4 M. 30, 14. Dieser gilt nirgend als Bestimmung des נדר. Die gleichwohl vom Naziräer geübten Enthaltsamkeitspflichten können daher einen asketischen Grund nicht haben. Sie müssen mit dem Princip des נֶדֶר in Einklang stehen, und aus dem Begriff der Heiligkeit und Gottangehörigkeit hergeleitet werden. Eine Analyse der specifischen Formeln, welche zum Ausdruck für das Wesen des Naziräats dienen, wird dies sofort deutlicher in das Licht setzen.

Die beim Naziräat zusammentreffenden Wurzeln נדר und נזר sind unter einander sehr nahe verwandt. Ihr gemeinschaftlicher Begriff wird im Arabischen, wo نذر gleichbedeutend ist mit נדר und نذب dem hebräischen נָזִיר entspricht, unter einer einzigen Wurzel zusammengefaßt. Beide haben den Grundbegriff der Absonderung; vgl. פֶּלֶא נֶדֶר. Für נזר, das nur in Ni. und Hi. vorkommt, findet sich diese Bedeutung im wirklichen Sprachgebrauch, indem הִנָּזֵר, synonym mit זור, Ez. 14, 5. 7., den Sinn der Entfernung, des Zurückweichens von einer Sache hat und hiernach die Bedeutung des Sichabsonderns erhält, 3 M. 22, 2. Die andere, öfter vorkommende Form הִזִּיר findet sich nur selten in transitiver Bedeutung, 3 M. 15, 31; 4 M. 6, 12., gewöhnlicher im Sinne des Mediums a), und ist in letzterem Fall gleichbedeutend mit הִנָּזֵר. Da nun die unter diesem Worte verstandene Aussonderung von profanen Dingen (מיין ושכר יזיר, 4 M. 6, 3; והזרתם את בני ישראל מטמאתם, 3 M. 15, 31.) ausschließlich im Interesse der Heiligkeit vollzogen wird, so kann es nicht fehlen, daß neben dem negativen Gedanken der Absonderung auch der positive Begriff der Weihe, der Uebergabe an Jehovah eine Stelle in der Bedeutung des Wortes erhält (הימים אשר יזיר ליהוה, 4 M. 6, 5; כל ימי הזירו ליהוה, 4 M. 6, 6.). Es bestätigt sich die oben für נדר in Anspruch genom-

a) Nach Ewalds Lehrbuch, § 122.; Gesenius, Gr. § 53, 2. Anm.

mene Synonymität mit קדש auch für נזר; der Naziräer ist קדש ליהוה während der Dauer seines Gelübdes, 4 M. 6, 8. Entsprechend der doppelten Construktion des Verbi erhält man für das Nazirat den zwiefachen Grundbegriff der Absonderung vom Gemeinen (הזיר מן) und der Weihe oder Uebergabe an Jehovah (הזיר לְ). Beide Begriffe, im Grund identisch, sind nur verschiedene Auffassungen für dieselbe Sache, das Wesen der Heiligkeit, die sie nach ihrem positiven und negativen Charakter auseinanderlegen. Von hier aus eröffnet sich das Verständniß der von derselben Wurzel gebildeten Nominalformen, in welchen der positive Begriff der Weihe vorherrscht. Entsprechend der bei נדר gemachten Bemerkung bezeichnet נֵזֶר zunächst die Handlung der Weihe (ימי נזרו, 4 M. 6, 4. 5. 13. = ימי הזירו, 4 M. 6, 6.) und den Zustand der Weihe, welcher durch Gemeinschaft mit Profanem aufgehoben wird (טמא נזרו, 4 M. 6, 12.). Weil aber die Weihe ihren Sitz auf dem Haupte des Menschen hat, der als Centralpunkt des geistigen Lebens die würdigste Stelle des Körpers ist, an der sich das geistige Verhältniß des Menschen zu Gott sinnlich darstellen läßt (ראש נזרו, 4 M. 6, 9. 19.), so besitzt das Nomen gleichzeitig die Bedeutung des Weihezeichens, des Symbols der Weihe, und ist daher Name für den geweihten Haarschmuck des Naziräers (גלח נזרו, 4 M. 6, 18. 19.). Sogar ohne Symbol der Weihe zu sein, kann das unbeschnittene Haar diesen Namen als Zierde des Kopfes führen, Jerem. 7, 29. In weitester Uebertragung bezeichnet endlich נֵזֶר jedes am Kopf getragene Zeichen der Weihe und erhält den Begriff des Diadems. Damit tritt der symbolische Haarschmuck des Naziräers in die gleiche Kategorie nicht nur mit den Zeichen der Heiligkeit am Kopfe des Hohenpriesters, dem heiligen Salböl (נזר שמן המשחה, 3 M. 21, 12.) und dem goldenen Diadem an der hohenpriesterlichen Tiara (נזר הקדש על המצנפת, 2 M. 29, 6; ציץ הזהב נזר הקדש, 2 M. 39, 30; 3 M. 8, 9.), sondern auch mit der Krone, dem Symbol der Herrscherwürde am Haupte des Königs, 2 Sam. 1, 10; 2 Kön. 11, 12. Wir erhalten damit neben den Begriffen der Aussonderung und Weihe für die Heiligkeit des Naziräers ein drittes Moment im Begriff der Würde a),

a) Den Begriff der Würde suchte im Nazirat nachzuweisen Zornius,

welcher den beiden andern ergänzend zur Seite steht. Es versteht sich von selbst, daß derjenige, welcher dem Kreise des Profanen enthoben, durch ein Symbol der Weihe vor andern Menschen als Eigenthum Jehovahs gekennzeichnet ist, auch im Rang höher stehen muß als Alle, die nicht mit ihm in dem gleichen Verhältniß zur Gottheit stehen. Die Bedeutung der Würde erhellt insbesondere aus dem Adjectivum נָזִיר, das zunächst den Geweihten überhaupt bezeichnet, denjenigen, welcher durch die Weihe Gott angehört (נזיר אלהים, Richt. 13, 5; 16, 13.), sodann aber einen Solchen, welcher sich durch ein am Haupte getragenes Symbol der Weihe vor Anderen auszeichnet (קדקד נזיר אחיו, 1 M. 49, 7; 5 M. 33, 17).

Aus dem Gesagten ergibt sich schon jetzt, daß von einer Aussonderung des Naziräers von der „Welt" nur insoweit die Rede sein kann, als man dies Wort für den Inbegriff dessen erklärt, was nach hebräischer Anschauung mit Gott in keiner Gemeinschaft steht und folglich die Heiligkeit beeinträchtigt oder aufhebt. Nirgend wird angedeutet, daß der Naziräer, ausgeschieden von der menschlichen Gesellschaft, in zurückgezogener Einsamkeit gelebt habe; nirgend ist gesagt, daß er sich der geschlechtlichen Gemeinschaft mit den Frauen entzogen habe a). Die Aussonderung galt dem Unheiligen (מיין ושכר), dem Unreinen und Profanen (מטמאתם). Als Eigenthum Gottes hatte er Alles zu vermeiden, was die selbsterwählte oder von Gott übertragene Eigenschaft der Heiligkeit gefährdet oder vernichtet. Dazu gehört der Verkehr mit anderen Menschen nach althebräischer Ansicht nicht. Simson und Samuel lebten ohne asketische Bußübungen inmitten der menschlichen Gesellschaft.

Das Gesetz über die Naziräer 4 M. 6 besteht aus zwei Theilen, deren erster V. 2—12 die herkömmlich vom Naziräer beobach-

---

Misc. nova. Lips. IV. p. 426 sqq. Aber der richtig erkannte Gedanke wird hier auf ganz falschem Wege durchgeführt. Der Patriarch Joseph soll Nasir geheißen haben, wie der oberste Minister bei den Persern (ناظر? de Sacy, Chrest. II. pag. 48 des arab. Textes, 2te Ausg.). Sogar die Namen Nabonasarus, Nabuchodonosorus sollen zum hebräischen Naziräer in Beziehung stehen.

a) Jalkut Shimeôni fol. 209, 3.

denominatives Privativum von פֶּרַע zu erklären: des Haarschmuckes, der Krone berauben, kahl scheeren; entblößen a).

Hier ist der Ort, wo von den Haartrachten der alten Hebräer die Rede sein muß. Das unerquickliche Thema läßt sich behufs der bessern Einsicht in unsern Gegenstand nicht wohl umgehen. Völlig klare Vorstellungen über menschliche Haartracht, die ebenso wie die Kleidung dem Schicksal der Veränderlichkeit am meisten unterworfen ist, können nur durch bildliche Darstellung oder als Ersatz derselben durch die genaueste Beschreibung im Einzelnen erzielt werden. Es hat daher seine eigenthümlichen Schwierigkeiten, aus den hin und wieder im alten Testamente vorkommenden Angaben über das Haar, welche nicht auf die Neugier des antiquarischen Forschers berechnet sind, ein in scharfen Umrissen gezeichnetes Bild von den Haartrachten der alten Hebräer zu entwerfen. Indessen kommt uns

---

a) Knobel zu 3 M. 21, 10. leugnet diese Bedeutung und gibt dem Wort überall und namentlich an den genannten vier Stellen die Bedeutung des Lösens, Herabhängenlassens. So hat vermuthlich schon Ezechiel den Sinn der Stellen aufgefaßt (אל תפרעו 3 M. 10, 6; 21, 16. = פרע לא ישלחו Ez. 44, 20). So übersetzt an beiden Stellen der Targum des Onkelos: רֵישֵׁיכוֹן לָא תְּרַבּוֹן פְּרוּעַ. Allein an allen 4 Stellen kommt das Wort in Gesellschaft eines Trauergebrauches, des Zerreißens der Kleider, vor. Man wäre daher genöthigt, eine zwiefache Behandlung des Haares in Trauerfällen anzunehmen, entweder das Abscheeren oder das ungeordnete Herabhängenlassen desselben. M. Geier, de luctu Hebr. VIII. 2 opusc. pag. 129. Diese Annahme erscheint als ein gewagtes Unternehmen, weil sie nur auf zweifelhafte Stellen gestützt ist. Es möchte sich schwerlich bestimmen lassen, in welchen Fällen principiell der eine, in welchen der andere Gebrauch stattzufinden habe. Der Aussatz, der an den behaarten Stellen des Kopfes ausbrach, 3 M. 13, 42., machte das Kahlscheeren rings um die erkrankte Stelle nothwendig, 3 M. 13, 33. War aber der Aussätzige kahl oder nur kurz geschoren, so konnte er das Haar nicht mehr herabwallen lassen. Den von Hengstenberg a. a. O. beigebrachten Grund, daß auch sonst „Solche, die ausgeschieden waren von der menschlichen Gesellschaft, das Haar wachsen ließen", kann ich nicht wohl gelten lassen. Die Kriegsgefangene, 5 M. 21, 12. 13., welche bestimmt war, einen Israeliten zu heirathen, schnitt das Haar nicht ab als Symbol ihres Wiedereintritts in die menschliche Gesellschaft, sondern um durch diesen Act der Trauer vor der Hochzeit ihrem Vaterland und ihrer Familie zu entsagen.

die Beharrlichkeit der Gewohnheiten, die sich als Gemeingut aller semitischen Völker auch auf die Haartrachten der Hebräer erstreckt haben mag, einigermaßen zu Hülfe. Absolute Evidenz läßt sich nicht erreichen. Aber die Nachrichten sind nicht so disparat, daß eine annäherungsweise Bestimmung, wie sich die Sache höchst wahrscheinlich verhalten habe, zu den Unmöglichkeiten gehörte. Als sicher ist anzunehmen, daß beim männlichen Theil des hebräischen Volkes das Scheermesser im Gebrauch war, wie nicht nur die entgegengesetzte Vorschrift über den Naziräer zeigt, welchem das Scheeren eben als Gebrauch des täglichen Lebens untersagt war, sondern auch das Beispiel Absaloms, welcher sein Haar von Zeit zu Zeit abzuschneiden pflegte, 2 Sam. 14, 25. Hengstenberg a) hat also Recht mit der Annahme, daß es zum geselligen Anstand der Hebräer gehörte, geschoren einherzugehen. Damit ist aber noch nichts über die Länge des Haares entschieden. Die eine Möglichkeit, daß das Haar dicht über der Kopfhaut abgeschoren worden sei, liegt bislang ebenso nahe wie die andere, daß es in langen Locken über die Schultern herabgewallt und nur gestutzt worden sei, damit dem übermäßigen Wachsthume Einhalt geschehe. Weiterhin steht aber fest, daß nicht nur die Kahlheit des Kopfes, zum Theil wegen des Verdachtes, daß der Kahlköpfige erst kürzlich vom Aussatze genesen sei, 3 M. 13, 40 flg., zum Schimpf gereichte, 2 Kön. 2, 23., sondern auch, daß ein kurz geschornes Haupt Zeichen der Trauer war, mithin schwerlich zum geselligen Anstand gehörte. Dies wird noch deutlicher durch die Bemerkung, daß die Wurzel גזז, sonst auch von der Schafschur gebräuchlich, 1 Sam. 25, 4. u. a. v. a. O., oder von der abgemähten Wiese, Ps. 72, 6; Amos 7, 1, das in Trauerfällen übliche Abschneiden des Haares bezeichnet, welches der Analogie zufolge ein Abrasiren dicht über der Kopfhaut gewesen sein muß, Micha 1, 16; 2 Sam. 14, 26., während das zum Anstand des gewöhnlichen Lebens gehörige Scheeren, wodurch auch der Naziräer in die Stellung der übrigen Menschen zurückkehrte, 4 M. 6, 18; Richt. 16, 17., gewöhnlich durch גִּלַּח ausgedrückt wird, 1 M. 41, 14; 2 Sam. 14, 26., obwohl auch die letztere

a) Die Bücher Mosis und Aegypten a. a. O.

soll das Haupt als der vorzüglichste Theil des menschlichen Körpers während der Weihezeit der gewöhnlichen Pflege, welche das tägliche Leben nothwendig macht, entbehren. Der vom Scheermesser unberührte Naziräer entsagte den Gewohnheiten des alltäglichen Lebens und versetzte sich in einen Zustand jungfräulicher Ursprünglichkeit, wie ihn das spätere Judenthum von den durch kein Gartenmesser berührten Sykomoren in der Benennung בתולת שקמה a) aussagt. Eine sichere Analogie für diesen Gedanken der jungfräulichen Unversehrtheit bieten innerhalb des alten Testamentes die steinernen Altäre, die nicht aus behauenen Quadern (גזית), sondern aus rohen Steinen (אבנים שלמות) aufgeführt sein mußten, weil deren Bearbeitung mit dem Maurereisen für eine Entheiligung galt: כי חרבך הנפת עליה ותחללה, 2 M. 20, 22; vgl. 5 M. 27, 7; Jos. 8, 31. Die kunstmäßige Pflege einer Sache, deren Bearbeitung durch Menschenhand gilt als Entweihung. Alles, was dem gewöhnlichen Gebrauche der Menschen unterliegt, wird eben dadurch unheilig, hört auf, ein Eigenthum Gottes zu sein. Der Gebrauch, welchen der Besitzer eines frisch gepflanzten Weinbergs von seinem Grundstück macht, indem er dessen Weinstöcke beschneidet und davon die Trauben abliest, wird als Entweihung betrachtet, weil von dem Augenblick an, wo der menschliche Besitzer die jungfräuliche Unversehrtheit des Weinbergs antastet, dessen Besitzthum factisch aus den Händen Gottes, des ursprünglichen Herrn, in den zeitweiligen Besitz des dermaligen Nutznießers übergeht: כרם תטע ולא תחללנו, 5 M. 28, 30; vgl. 20, 6. Daher muß dasjenige, was in höherem Grade als Eigenthum Jehovahs geheiligt werden soll, der willkürlichen Pflege und Kunst der Menschen entzogen, vom menschlichen Gebrauch ausgesondert werden. Auf dieser Idee beruhen die Bestimmungen über das Sabbath- und Halljahr. Es trat eine *ἀποκατάστασις πάντων* ein. Gott, der König des Volkes, 2 Sam. 12, 2; vgl. Jes. 33, 22; 44, 6., trat wieder in seine ursprünglichen Rechte als erster Grundeigenthümer des heiligen Landes. Der Israelit, als dermaliger Besitzer, entsagte seinem zeitweiligen Eigenthum dadurch, daß er Saatfelder und Wein-

a) Talmud babli, Niddah. Fol. 8, 2.

berge frei von Bestellung ihrem natürlichen, von menschlicher Cultur unversehrten, ursprünglichen Zustande überließ. Die Richtigkeit dieser Analogie wird schlagend erwiesen durch den Namen נזיר, welchen gleich dem vom Scheermesser unberührten Menschen der vom Winzermesser unversehrte Weinstock des Sabbath- und Jubeljahres führt 3 M. 25, 5. 11. Beide, der Weinstock und der Naziräer, werden abgesondert vom Profanen, indem sie frei bleiben von den Instrumenten menschlicher Kunstpflege und Bearbeitung; beide sind gekrönt, insofern der Erfolg der jungfräulichen Unversehrtheit für beide der nämliche ist und der Ertrag des ungehemmten Wachsthums, die Haare auf dem Haupte des Menschen, die Reben am unbeschnittenen Weinstock eine Art natürlicher Krone bilden. Damit sind wir bereits über die nächste Bedeutung des Symbols, wovon vorerst noch die Rede sein muß, hinausgegangen. Zu einem ähnlichen Schritt nöthigt der letzte Vergleich aus dem alten Testamente, welchem die Unversehrtheit des Naziräers vom Scheermesser im Sinne der Aussonderung vom Profanen unterliegt. Die Obstbäume, welche die Israeliten nach Besitznahme des heiligen Landes pflanzten, mußten drei Jahre lang allem menschlichen Gebrauch entzogen bleiben. Erst nachdem der Ertrag des vierten Jahres als Festgabe (קדש הלולים) dargebracht war, gingen sie abseits des fünften Jahres in den gemeinen Gebrauch ihrer Eigenthümer über, 3 M. 19, 23 flg. Die Analogie ist hier noch treffender als die Aehnlichkeit des Naziräers mit dem unbeschnittenen Weinstock des Sabbath- und Jubeljahres. Insofern das geweihte Haar des Naziräers, wie später zu erweisen ist, im Feuer des Dankopfers, auf dem Altar verbrannt und also in ähnlicher Weise der Gottheit dargebracht wurde, wie der Ertrag der frisch gepflanzten Obstbäume, wurde in beiden Fällen anerkannt, daß der Ertrag des unversehrten Zustandes Jehovah gebühre, mithin der Gegenstand selbst im Zustande der Unversehrtheit ein Eigenthum desselben sei. Der jungfräuliche Zustand der Obstbäume wird mit dem Begriff der Vorhaut identificirt, die im weitern Sinne Alles zu umfassen scheint, was eine Zeit lang im status integritatis verbleibt, um hernach der Gottheit zu Ehren abgeschnitten zu werden; וערלתם ערלתו את פריו, 3 M. 19, 23. Auch

die Idee des Bannes beruht auf dieser Anschauung, die sich vielleicht noch für andere Religionsgebräuche althebräischer Sitte in Anwendung bringen ließe. Uns genügt es, die Sache constatirt zu haben. — Diese in das älteste Religionswesen der Hebräer tief verflochtene Idee zeigt sich vollkommen entsprechend in solchen Gebräuchen der stammverwandten Araber, welche erwiesener Maßen nicht erst von Muhammed erfunden worden sind, sondern als ererbte Stammessitte in dessen neue Religion Aufnahme fanden. Die Sitte ist zusammen mit dem Islam auf die Perser übergegangen, wofern diese nicht schon aus eigner Tradition denselben Gebrauch hatten und dauert im gesammten muhammedanischen Orient ununterbrochen bis auf diesen Tag fort. Der Pilgrim, welcher die Wallfahrt nach Mekka unternimmt, darf auf der ganzen Reise die Haare des gesammten Körpers nicht scheeren oder kämmen, die Nägel nicht schneiden (ترجيل الشعر وحلق الشعر وتقليم الاظفار). Männer dürfen das Haupt nicht bedecken, Frauen das Gesicht nicht mit dem Schleier verhüllen (تغطية الرأس من الرجل والوجه من المرأة). Die Sorge, den frommen Muslim vor allen entweihenden Einflüssen der menschlichen Cultur zu bewahren, geht so weit, daß er statt des gewöhnlichen, zusammengenähten Kleides (لبس المخيط) einen Shawl von weißer Wolle tragen muß und nicht einmal die Nägel dem Körper nahe bringen darf, außer vielleicht in der Absicht, die Insekten, die unvermeidlichen Trabanten solcher Lebensweise, so viel als möglich vom Körper zu entfernen. Diese Enthaltsamkeit von aller Pflege des Körpers gehört zu den Grundpflichten (اركان) des heiligen Zustands (احرام). Der Pilgrim darf nicht eher davon ablassen, als bis er nach Vollendung des weitläufigen Wallfahrtsrituals mit Abscheerung des Haares in den gemeinen Zustand des gewöhnlichen Muslim (احلال) zurückkehrt a). Ganz ähnlich ver-

a) R. F. Burton, Personal narrative of a pilgrimage to el Medinah and Meccah. III. pag. 232 sq. Weil, Muhammed S. 297. Burckhardt, Reisen nach Arabien. I. S. 128 flg. Mouradgea d'Ohsson, Schilderung des osmannischen Reiches. III. S. 68 der französischen Ausgabe, II. S. 40 der deutschen Ausgabe von Beck. Chardin, voyages



führen einige Stämme der älteren Araber a), welche während der heiligen Zeit überhaupt (احرموا اذا) das Haar unversehrt ließen. Schon hieraus ergibt sich, was außerdem gewiß ist b), daß diese Sitte aus den Zeiten vor Einführung des Islam herrührt. Sollte endlich die sehr ähnliche Gewohnheit der Hindu c) auf der gleichen Voraussetzung beruhen, so wäre als gewiß anzunehmen, daß die Idee der Unversehrtheit von menschlicher Kunstpflege als negativer Vorbedingung der Heiligkeit nicht in die engen Grenzen semitischer Stammgenossenschaft eingebannt ist, sondern als Gemeingut der ältesten Culturvölker d) angesehen werden muß. Der indische Heiligkeitsbegriff ist zwar durch Einmischung asketischer Bestandtheile vom althebräischen principiell verschieden, stimmt aber insofern zu den Vorschriften über den Naziräer, als die heiligen Anachoreten in die Einsamkeit der Wälder zurückgezogen die gesammten Haare des Körpers von jeglicher Pflege unberührt ließen e). Andrerseits durften Solche, die irgend ein Vergehen zu büßen hatten, nicht in heiliger Einsamkeit leben, sondern wohnten in der Nähe von Ortschaften und mußten Haupt- und Barthaar zum Zeichen der Trauer rasiren. Auf diese Parallele soll kein großes Gewicht gelegt werden. Durch die übrigen Beweismittel ist festgestellt, daß die Cultur nach althebräischer Vorstellung mit dem Begriff des Profanen zusammenfällt. Die Unversehrtheit des Naziräers ist symbolische Darstellung des negativen Momentes in dem oben nachgewiesenen

---

ed. Langlès. VII. pag. 222 sqq. Vgl. auch das Compendium schafeitischer Theologie, herausgegeben von Keijzer, Leiden 1859, cod E.

a) Hamasa, pag. 2.

b) Weil, Muhammed S. 180.

c) Manava Dharmaçastra. VI. 6. XI. 78 (nach Loiseleur).

d) Auch den Griechen war diese Idee nicht fremd, wie die unbebauten Grundstücke in der Nähe der Tempel, ἄνετα, ἀνειμένα zeigen. Hermann, die gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen, § 20. Note 7. Eine Beziehung des griechischen Gelübdehaars zu dieser Idee läßt sich nicht nachweisen.

e) Das unversehrte Haar des Anachoreten heißt जटा wie das aufgeschürzte Haupthaar des Çiva.

Heiligkeitsbegriff. Sie ist Aussonderung des Menschen aus dem Bereich profaner Cultur.

Die positive Seite der Heiligkeit kommt durch die zweite Formel, 4 M. 6, 5., zum Ausdruck. Es handelt sich von nun an nicht mehr um das Negative allein, um die bloße Unversehrtheit vom Scheermesser, sondern um deren Erfolg, um die Bedeutung des vermöge der Unversehrtheit langgewachsenen Haares selbst. Dieses als Krone des Hauptes (פרע שער ראשו) ist Symbol der Heiligkeit: „Er soll heilig sein (קדש יהיה) dadurch, daß er wachsen ließ die Krone seines Haupthaares", 4 M. 6, 56. Die Heiligkeit ist Zweck aller das Naziräat constituirenden Verpflichtungen, auch der Enthaltsamkeit vom Wein und Unreinen, wie die Schlußformel zu diesen Bestimmungen, 4 M. 6, 8., ausdrücklich hervorhebt: כל ימי נזרו קדש הוא ליהוה. Aber diese Zweckbestimmung wird innerhalb des jene Verpflichtungen enthaltenden Textes nur ein Mal wiederholt in der Formel, welche vom langen Haar handelt. Der Begriff der Heiligkeit muß daher im langen Haar mehr nach seinem innersten Wesen und in höherem Grade als durch die übrigen vom Naziräer übernommenen Verpflichtungen zum Ausdruck kommen. Wie die Unversehrtheit vom Scheermesser den negativen Begriff der Aussonderung darstellt, so ist die Haarkrone selbst Zeichen der Weihe, Sinnbild der Gottangehörigkeit. Um dies begreiflich zu machen, berufen wir uns auf die im gesammten Alterthume weitverbreitete Ansicht, daß langes Haar als ausreichende Bedeckung des Kopfes betrachtet wird (*ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται*, 1 Kor. 11, 15), und daher mit einer anderweitigen Kopfbekleidung im Allgemeinen nicht wohl verträglich ist. Nicht selten entbehren ganze Völkerschaften oder innerhalb eines Volkes bestimmte Klassen von Menschen der Kopfbedeckung, wenn sie langes Haar tragen und umgekehrt pflegen diejenigen im Hut zu gehen, welche das Haupt kurz scheeren. Im Alterthum wurden die Araber a) in mitrati und solche, die das Haupt kurz schoren, unterschieden. Ebenso heißen die Dacier zur Hälfte pileati,

a) Plin. hist. nat. VI. 32. 162.

zur Hälfte comati. So lange ein griechischer Jüngling a) die Locken wachsen ließ, trug er keinen Hut; diesen nahm er alsbald an, wenn er mit dem Schluß des Ephebenalters das Haar dem Schutzgott der Jugend dargebracht hatte b). Der römische Sclave trug langes Haar, so lange er unter der Botmäßigkeit seines Herrn stand; mit dem Augenblick der Freilassung schor er dasselbe und ging fortan, gleich dem römischen Bürger, im Hut c). Hier ist das lange Haar Zeichen der Abhängigkeit des Sclaven von seinem Herrn, das frei geschorene Haupt dagegen, welches die Bekleidung mit dem Hut nothwendig macht, nicht der Hut an sich, ist Zeichen der Freiheit. Diese Wahrnehmung bahnt uns den Weg zur richtigen Erklärung der Haarkrone des Naziräers. Die Bekleidung des Hauptes durch das Haar oder als Ersatz dafür durch eine künstliche Kopfbedeckung irgend welcher Art ist Zeichen der Abhängigkeit von einer höhern Macht. Die Römer d) verrichteten alle heiligen Handlungen, Gebet und Opfer mit verhülltem Haupte (capite velato). Ein gleicher Habitus war solenn bei Gelübden, welche Feldherrn vor Beginn des Krieges ablegten e). Von dieser obligatorischen Sitte war nur der Dienst eines einzigen Gottes ausgenommen. Dem Saturn wurde mit unverhülltem Haupte geopfert, weil unter seiner zeitweiligen Herrschaft die Ver-

---

a) Salmasius de caesarie, pag. 660.

b) Salmasius vermuthet nicht mit Unrecht, daß die alten Hebräer als comati eine weitere Kopfbedeckung im gemeinen Leben nicht getragen haben. In der That findet sich im alten Testament kein Wort für Mütze oder Hut, als Kleidungsstück des alltäglichen Lebens. Die Ausdrücke: פְּאֵר und צָנִיף sind Bezeichnungen hochgestellter Würde oder weiblichen Zierraths.

c) Salmasius l. l. p. 697.

d) Festus s. v. flamen und s. v. Saturnus. Macrob. Saturn. 1, 7. Servius ad Virg. Aen. 3, 407. Sciendum sacrificantes diis omnibus capita velare consuetos, ne se inter religionem aliquid vagis offerret obtutibus, excepto tantum Saturno, ne numinis imitatio esse videretur, quia Saturnus capite velato cernitur. Die reflectirenden Bemerkungen des Scholiasten zeigen, daß ihm das Verständniß der von ihm berichteten Thatsachen abhanden gekommen war.

e) Cicero, de natura deorum. II. 3.

hältnisse des goldenen Zeitalters auf kurze Zeit wiederkehrten und sogar die Sklaven die ihrer Menschenwürde gebührende Freiheit wieder erlangten. Bei den Griechen a) fand keine totale Verhüllung des Hauptes Statt, wohl aber eine Bedeckung und **Verzierung** desselben durch wollene Binden (*ταινίαι*) oder durch Kränze (*στέφανοι*), welche der Opferpriester sich selbst und dem Schlachtopfer auflegte; die Altäre selbst als Eigenthum der Gottheit waren mit einer dreifachen Wollenbinde umwunden. Auf denselben Gedanken führen die mit Binden umwundenen Zweige (*στέμματα*), dergleichen Hülfesuchende (supplices) in Händen hielten, um sich vor menschlichem Unrecht in den Schutz der Götter zu begeben, Iliad. *α*, 14. Das Haar der Gelobenden — und Haargelübde waren bei den Griechen sehr häufig, — dem wir später eine weitere Bedeutung vindiciren werden, muß hiernach als der natürliche Stellvertreter solcher Bedeckung und Verzierung des Hauptes betrachtet werden. Der Gelobende war damit für die Zeit der Weihe der Gottheit verhaftet, ein Eigenthum derselben und erwartete seinerseits die erbetene Gabe, mit deren Empfang das Abhängigkeitsverhältniß durch Abschneiden des Haares gelöst wird. Achilles, welcher sich in dieser Weise dem Flußgott Sperchius geweiht hatte, vernichtete das Verhältniß zu diesem durch vorzeitiges Abschneiden des Haares, weil er in dem Gelübde kein weiteres Heil für Erhaltung seines Lebens erblicken konnte, Iliad. *ψ*, 144 flg. So mag auch das ungeschorene Haar des muslimischen Pilgrims, obwohl dies nicht ausdrücklich bemerkt wird, als Zeichen der Abhängigkeit angesehen werden, wodurch er auf der Wallfahrt Gott in besonderer Weise verhaftet ist. Denn mit dem Abschneiden des Haares nach Darbringung des die Wallfahrt abschließenden Hauptopfers, wird er seiner Wallfahrtspflichten ledig, Sur. 2, 192. — Das Haar des Nazíräers hat als נֵזֶר dieselbe Bedeutung, wie die Bedeckungen und Verzierungen an den Häuptern des Hohenpriesters und Königs, welche den gleichen Namen führen. Wie das Diadem dieser am meisten hervorragenden Personen der Theokratie bekundet es eine Form der Heiligkeit, eine bestimmte Art, Gottes Eigenthum zu

a) Herrmann a. a. O. § 24.

sein, ein Verhältniß der Abhängigkeit von Gott. Um die Aehnlichkeit besser würdigen zu können, bedürfen wir zuvor der Einsicht in die Bedeutung, welche der Apostel Paulus, 1 Cor. 11, 2. flg., dem Haar zuschreibt.

Veranlassung zum Einschreiten mochte dem Apostel ein auf Mißverständnissen beruhender Mißbrauch seiner Lehre von der Aufhebung des geschlechtlichen Unterschieds im persönlichen Verhältniß des Einzelnen zu Christo, Gal. 3, 28., gegeben haben. Die zur Emancipation geneigten Frauen der Korinther hatten die rechte Stellung ihres Geschlechts durch Anmaßung kirchlicher Lehrthätigkeit, 1 Cor. 14, 34., und in Folge davon durch Verletzung des kirchlichen Anstandes, 1 Cor. 11, 5., beeinträchtigt. Dem Unwesen überhaupt, namentlich aber der Verletzung des Anstandes steuert der Apostel an unserer Stelle, indem er die unbedingte Unterordnung des Weibes unter den Mann sowohl im bürgerlichen, wie im kirchlichen Leben verlangt und dessen ungeachtet die früher aufgestellte Lehre von Aufhebung des geschlechtlichen Unterschieds in Christo aufrecht erhält. Jene Gleichstellung der Geschlechter bezieht sich auf das individuelle und darum ideale und ewige Verhältniß der einzelnen Persönlichkeit zu Christo (ἐν κυρίῳ), worin sich beide Geschlechter gegenseitig ergänzen (πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς, οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικός κτλ. V. 11. 12.), nicht auf die äußere Ordnung des kirchlichen Lebens (ἐν ἐκκλησίᾳ). Hier findet in Folge einer Art von Hierarchie, die in vier Instanzen nach der Reihenfolge: Gott, Christus, Mann, Weib, von oben nach unten herabsteigt, V. 3., strenge Unterordnung des Weibes unter den Mann Statt. Nur die beiden Instanzen, welche dem sichtbaren, irdischen Leben angehören, bedürfen der symbolischen Darstellung ihres Rangs durch den äußeren Habitus. Die Frau, welche im gemeinen Leben mit langem Haar geht, soll in der Kirche noch außerdem den Schleier tragen. Dagegen der Mann, der nach griechischer Sitte ohne Zweifel geschoren ging und den Hut trug, soll in der Kirche sein Haupt unbedeckt und frei halten. Der Apostel will mit seiner Vorschrift nur den von Frauen getriebenen Mißbrauch beseitigen und kommt bloß gelegentlich auf den vom männlichen Geschlecht zu übenden Ritus. Aber seine Satzungen begründen auch für die Männer

einen scharf markirten Unterschied christlicher Sitte von den Gewohnheiten sowohl heidnischer, wie jüdischer Gottesverehrung. Daß die heidnischen Völker des klassischen Alterthums bei heiligen Handlungen ihr Haupt verhüllten oder doch bekränzten, ist erwiesen. Ein Gleiches gilt von den Juden zum Mindesten nach der spätern Sitte, das Haupt während des Gebets mit dem טלית גדול zu verhüllen a), vorausgesetzt, daß dieser im Talmud erwähnte Gebrauch zu des Apostels Zeiten bereits in Uebung war. — Auf den nächsten Grund seiner Beweisführung kommt der Apostel zuletzt V. 13—15. Er beruft sich auf die dem Gewissen der Korinther inwohnende Urtheilskraft (*ἐν αὐτοῖς κρίνατε*) auf das durch die Natur vorgeschriebene Gesetz des Anstandes (*φύσις = προαίρεσις*, Hesych.), welches dem Manne verbietet, nach Art Unerwachsener oder weibischer Weichlinge langes Haar zu tragen. Nach demselben Anstandsgesetz gereicht aber das Haar dem Weib zur Ehre als Surrogat anderweitiger Kopfbedeckung etwa des Schleiers, dessen sie hiernach im gemeinen Leben entbehren konnte. Paulus hegt also die im ganzen Alterthum verbreitete Ansicht vom Haar als stellvertretendem Auskunftsmittel für eine künstliche Kopfbedeckung. Die für das bürgerliche Leben gültigen Anstandsgesetze finden eine parallele Anwendung auf das kirchliche Leben. Außer der natürlichen Kopfbedeckung durch das Haar, welche durch die gemeine Sitte gefordert wird, bedarf die Frau in der Kirche der weiteren Bedeckung durch den Schleier. Wollte sie sich dieser Pflicht entziehen, so würde sie vor der christlichen Gemeinde derselben Schmach anheimfallen, welcher im bürgerlichen Leben eine geschorene Frau verfällt (*ἓν γάρ ἐστι καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένῃ*), d. h. sie würde in den Zustand tiefer Trauer oder Erniedrigung versinken b). Soweit beruht die Nothwendigkeit der Verschleierung auf den Gesetzen des Anstandes. Durch welche Ideen hinwiederum diese begründet sind, wird sich alsbald aus den religiösen Motiven ergeben, welche der Apostel zum Beweis für seine Vorschrift geltend macht, V. 3—10. Der Mann bedarf keiner Kopfbedeckung als Ebenbild der göttlichen Herr-

---

a) Buxtorf, synagog. jud. c. 9; Lightfoot ad 1 Cor. 11, 4.
b) Kypke obss. II. pag. 220 sqq. Wetstein ad 1 Cor. 11, 5.

lichkeit (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων). Damit ist keine besondere Eigenschaft Gottes oder des männlichen Geschlechts gemeint. Das Ebenbild ist der Inbegriff sämmtlicher Eigenschaften Gottes, die ihren Zusammenschluß in der Göttlichkeit oder Majestät finden (δόξα = כָּבוֹד) und sich im Manne, der somit Herr der Kreatur und oberste Instanz der sichtbaren Schöpfung ist, wiederspiegeln. Der Mann hat keinen sichtbaren Herrn über sich und würde sein Haupt beschimpfen (καταισχύνει τὴν κεφαλήν), wenn er durch irgendwelche Bedeckung desselben (κατὰ κεφαλῆς ἔχων) seinem Herrscherrecht entsagen und dasselbe an eine andere Instanz, wobei sich nur an das Weib denken läßt, abtreten wollte. Der Mann beschimpft damit zunächst sich selbst, wirft aber gleichzeitig die ihm von Christus übertragene Ehre fort und beschimpft auch diesen, sein geistliches Haupt. Hierbei muß nachdrücklich hervorgehoben werden, daß das freie, d. h. geschorene und unbedeckte Haupt des Mannes nichts Positives über dessen Verhältniß zu Christo aussagt. Dasselbe ist bloß ein negatives Zeugniß dafür, daß innerhalb der sichtbaren Kreatur keine Macht vorhanden ist, deren Vermittelung er in seinem Verhältniß zu Christo bedurfte. Beiläufig zeigt der Ausdruck κατὰ κεφαλῆς ἔχων, daß das Zeichen der Abhängigkeit nicht nothwendig eine totale Verhüllung des Hauptes sein muß. Eine Verzierung und stellenweise Bedeckung des Kopfes durch Kränze ist durch den Ausdruck nicht ausgeschlossen. Umgekehrt wie beim Mann verhält es sich mit dem Weibe, das zwar am göttlichen Ebenbilde, wonach der Mensch geschaffen ist, Theil hat, aber nur in abgeleiteter Weise. Die Würde des Weibes verdankt ihren Ursprung der Gottesebenbildlichkeit des Mannes, und dessen ursprünglichem Herrscherrecht. Ihre Ehre beruht auf der Existenz des Mannes (δόξα ἀνδρός ἐστι). Durch seine Vermittelung nimmt sie am göttlichen Ebenbild Theil. Denn das Weib hat sein Dasein überhaupt erst vermittelst des Mannes erhalten (ἐξ ἀνδρός, vgl. 1 M. 2, 22.), und ist wegen des Mannes, um seinetwillen geschaffen (διὰ τὸν ἄνδρα, vgl. 1 M. 2, 18). Wegen dieses in jeder Beziehung untergeordneten Verhältnisses zum Manne soll sie das Zeichen der Abhängigkeit von ihm auf dem Haupte tragen: διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς. Daß

ἐξουσία nur den Schleier (κάλυμμα) als Zeichen der Abhängigkeit von einer andern Macht bedeute, darf jetzt als allgemein zugestanden betrachtet werden. Der Schleier, welchen das Weib bloß in der Kirche zu tragen hat, bedeutet hiernach ihre religiöse oder besser gesagt kirchliche Abhängigkeit vom Manne. Geht man von hier aus auf die Bedeutung des Haares als der natürlichen Kopfbedeckung zurück, so kann diese hinwiederum nur die Abhängigkeit des Weibes vom Manne im gemeinen Leben bezeichnen. Der von F. Ch. Baur a) für eine Glosse erklärte Zusatz: διὰ τοὺς ἀγγέλους, ist für das Verständniß entbehrlich, läßt sich aber mit dem Sinne des Ganzen ausgleichen. Absolut gesetzt bedeutet ἄγγελος nirgend im neuen Testament den bösen Engel. Die Annahme, daß sich die Weiber durch Bedeckung des Kopfes den lüsternen Blicken gefallener Engel entziehen sollen, würde den vom Zusammenhang gewährleisteten Sinn des Schleiers zu Nichte machen. Müssen es aber gute Engel sein, so könnte lediglich an deren Amt, die göttliche Gegenwart zu manifestiren, Offenb. 3, 5; 14, 10., gedacht werden. Die Engel sind λειτουργικὰ πνεύματα, welche die Gemeinschaft der Frommen mit Gott vermitteln und deren Gebete vor den Thron Gottes tragen, Hebr. 1, 14; Offenb. 8, 3. Die Verhüllung wegen der Engel geschieht also mit Rücksicht auf die von ihnen repräsentirte Gegenwart der Gottheit (διὰ τὸν θεὸν) b). Das Weib legt durch die Verhüllung Zeugniß ab, daß ihr in der Kirche der Zutritt zu Gott nur unter Vermittelung des Mannes zusteht.

Aus der Parallele zwischen Schleier und Haar ergibt sich unzweifelhaft, daß das Haar der Naziräer gleichzeitig Symbol der Abhängigkeit und der Würde sein kann. Paulus gibt dem Schleier eine doppelte Bedeutung. Er ist zunächst Zeichen der Abhängigkeit, wie die Verhüllung nach antiker Ansicht überhaupt. Insofern aber durch das im Schleier dargestellte Verhältniß der Abhängigkeit des Weibes vom Mann, die gottebenbildliche Majestät des letzteren auf

---

a) Paulus, der Apostel Jesu Christi, S. 636 flg.

b) Lightfoot ad 1 Cor. 11, 10.; Opp. I. pag. 909. Vgl. Grotius z. d. St.

das Weib übergeht, ist er zugleich Symbol der Würde. Er versinnlicht die am Weibe zur Erscheinung kommende Würde des Mannes. Dieselbe Bedeutung nach ihrer zwiefachen Strahlenbrechung kommt dem Diadem des Naziräers zu, mit dem Unterschied, daß dieses nicht Zeichen der Abhängigkeit von einer sichtbaren Macht ist, sondern den Naziräer als Eigenthum des unsichtbaren Gottes charakterisirt (נֵזֶר אֱלֹהִים עַל רֹאשׁוֹ = *ἐξουσίαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς*). Der Naziräer hat sich in besonderem Sinne unter die Obmacht Gottes begeben und ist durch die Abhängigkeit von diesem heilig. Zugleich aber ist die natürliche Haarkrone auf dem Haupte des Naziräers, wodurch er Eigenthum Gottes im eminenten Sinne wird, dadurch Symbol der Würde, daß die Majestät und Heiligkeit des unsichtbaren Gottes (*δόξα*) an ihm zur Erscheinung kommt. Er ist Gott näher als alle andern Menschen, die nicht durch dasselbe Diadem geweiht sind, und nimmt eine höhere Stufe in der Rangordnung des Heiligen ein. Gibt es nun in der Theokratie keine höhere Stufe als die Würde des Hohenpriesters und des Königs, mit denen der Naziräer durch sein Diadem auf einer Linie steht, so nimmt er nothwendiger Weise den höchsten Grad der Heiligkeit nach hebräischen Begriffen und damit auch die höchste Stufe des Ansehns und der Würde ein. Er ist in gleicher Weise Eigenthum Jehovahs, wie die höchste Spitze der gesetzlichen Theokratie. Die Gleichstellung des Naziräers mit dem Hohenpriester, die sich später noch deutlicher ergeben wird, bringt das dritte Moment in dem früher nachgewiesenen Heiligkeitsbegriff, die Würde zum vollendeten Ausdruck.

Von der symbolischen Bedeutung des Haarschmucks wird bei Erklärung der Ausweihungsceremonien noch ein Mal die Rede sein müssen. Einstweilen läßt sich constatiren, daß die Einheit der Idee eines Symbols, woran unbedingt festzuhalten ist, eine Mehrheit symbolischer Bedeutungen nicht ausschließt a). Die Verkennung dieses richtigen Grundsatzes hat eine befriedigende Erklärung des Naziräats bis daher unmöglich gemacht und die Uebereinstimmung der Ausleger verhindert. Zu den Bedeutnngen der Aussonderung,

---

a) Bähr, Symbolik. I. S. 49.

Weihe und Würde, welche durch den gemeinsamen Grundbegriff der Heiligkeit zusammengehalten werden, muß sich später ohne Beeinträchtigung der Einheit eine vierte Bedeutung gesellen. Vorläufig wenden wir uns zur Erläuterung der Enthaltsamkeits-Verpflichtungen.

Auch diese dienen der Heiligkeit des Naziräers, 4 M. 6, 8., doch nicht in gleichem Grad und Umfang, wie der symbolische Haarschmuck. Daß die Enthaltsamkeit vom Wein lediglich die Aussonderung vom Profanen bezwecke, zeigt die Formel: מיין ושכר יזיר „er soll sich aussondern vom Wein und berauschenden Getränk". Mit einer an das Kleinliche streifenden Sorgfalt werden dem Naziräer alle Produkte des Weinstocks verboten, 4 M. 6, 3. 4. Nichts soll er genießen, was vom Rebenstock herkommt, גפן היין vgl. Richt. 13, 14., wie derselbe im Unterschied vom wilden Weinstock גפן השדה genannt wird, 2 Kön. 4, 39; vgl. 5 M. 32, 32. Obenan stehen die berauschenden Getränke, יין ושכר; dann folgt der Essig, חמץ; an dritter Stelle kommt der Traubensaft, משרת ענבים von שרה auflösen, Traubenauflösung, Traubenaufguß, also der Most im Gegensatz zu den gegorenen Getränken, die vorher genannt waren. Die weiter abwärts folgende Stufe nehmen die Trauben ein, die sowohl frisch (לחים), wie getrocknet (יבשים) dem Naziräer verboten sind. Schließlich folgen zwei Ausdrücke: חַרְצַנִּים und זָג, worunter nach einer seltenen Uebereinstimmung der alten Uebersetzungen und eines großen Theils der Ausleger die Häutchen, d. i. die Schalen und die Kerne der Weinbeere verstanden werden sollen, doch so, daß man jedem der beiden Worte bald die eine, bald die andere Bedeutung zuschreibt a). Dies Verhältniß erregt den Verdacht, daß hier eine unbegründete Vermuthung durch gedankenloses Nachreden Jahrhunderte lang fortgepflanzt worden sei. Keine der angeblichen Bedeutungen läßt sich aus dem Wurzelbegriff des einen oder anderen Wortes herleiten. Die Wurzel חרץ überträgt die Grundbedeutung des Scharfen, Schneidenden auch auf den Geschmack, woher חָרִיץ den Käse bedeutet. Die Bildung חרצן b)

a) Gesenius. Thes. s. h. vv.

b) Ewald, Lehrbuch § 163. c.

hat den Begriff des Sauren und bedeutet hiernach die saure, unreife Traube, den Gärling (حصرم) a). Für זג findet sich im Hebräischen keine parallele Bildung von derselben Wurzel. Wir stellen das Wort zusammen mit زجاج, Glas, und vermuthen, daß es im Unterschied vom vorhergehenden Wort die durchsichtige, mithin reife Weinbeere bezeichnet, welche den in der Mitte befindlichen Kern durchschimmern läßt. Damit wäre dem Naziräer, abgesehen von dem auf künstliche Weise gewonnenen Saft auch die bloße Frucht des Weinstocks in jedem Stadium der Entwickelung und in jeder Gestalt untersagt. Er darf weder reife, noch unreife, weder frische, noch getrocknete Trauben genießen. — Zuvörderst soll der Naziräer hierdurch vor Trunkenheit bewahrt werden, wie der neben dem Rebenstock erwähnte שכר beweist. Das Wort kann jegliche Art berauschenden Getränkes bedeuten: Palmen-, Dattel- und Gerstenwein, dergleichen Getränke im vorderasiatischen Orient frühe heimisch waren. Die mit der Hurerei zusammengestellte Trunkenheit entzieht dem Menschen zeitweilig die Gesammtheit seiner geistigen Fähigkeiten (לב), beraubt ihn seiner Menschenwürde, Hos. 4, 11. und ist daher Bild des gröbsten Abfalls von Jehovah, Jes. 28, 7. Als Ursache der Trunkenheit, 1 M. 9, 24., wird der Wein im alten Testamente getadelt, Spr. 20, 1. Die **Nüchternheit** ist mit dem sittlichen Element im hebräischen Heiligkeitsbegriff nothwendig gegeben. Sie ist die billigste Forderung an jeden, der mit der Gottheit in ein näheres Verhältniß getreten ist, so naheliegend, daß diese Art der Enthaltsamkeit nicht nur vom hebräischen Priester, 3 M. 10, 9., sondern von den heiligen Personen aller Völker, die keinem orgiastischen Cultus ergeben waren, verlangt wird b). Hätte die Verordnung keinen weiteren Zweck, so wäre es unnöthig, nach besonderen Gründen derselben zu forschen. Die Meinung, der Weinstock sei Sinnbild der die Heili-

---

a) So schon **Winer**, lexicon manuale s. h. v.

b) In Aegypten enthielten sich nur die Priester von Heliopolis des Weines gänzlich, die übrigen bei besonders gewichtigen Veranlassungen. **Plutarch**. Isis et Osiris c. 6. Aehnlich die Brahmanen, **Manu** XI. 90.

gung gefährdenden deliciae carnis a), ist eben so wenig begründet, wie die früher aufgestellte Ansicht, er gehöre unter die unreinen Dinge. Eine Pflanze kann nach hebräischen Begriffen überhaupt nicht unrein sein. Insbesondere galt aber der Weinstock für eine hervorragende Gnadengabe Jehovahs. Als göttliches Geschenk und zugleich wegen seiner natürlichen Beschaffenheit wurde er im edelsten Sinne des Wortes hochgeschätzt. In der symbolischen Bildersprache der Propheten repräsentirt er das Volk als Eigenthum Jehovahs und kann daher in gewissem Sinn selbst als heilig gelten. Noch weniger darf man sich für den Ursprung unseres Verbots auf Aegypten berufen, wo der Weinbau mindestens eben so stark betrieben wurde, wie im „Weinland" Kanaan b). Der angeblich ägyptische Mythus vom dämonischen Ursprung des Weinstocks, der als Legende des spätern Judenthums wieder auftaucht c), widerspricht der eben angedeuteten Ansicht der Hebräer vom Weinstock und läßt sich mit deren Vorstellung vom Wesen des Bösen nur schwer vereinigen. Soweit die Verordnung über den Weinstock die Nüchternheit des Naziräers bezweckt, stehen wir nicht an, einen pädagogischen Zweck des Gesetzgebers, wie ihn ältere Ausleger d) behaupten, gelten zu lassen. Der Naziräer soll der Versuchung überhaupt widerstehen, damit er nicht durch den Genuß einer Kleinigkeit lüstern gemacht, immer weiter fortgerissen werde und schließlich durch Trunkenheit den Stand der Heiligkeit gefährde oder ganz aufhebe. Aus ähnlichem Grund durfte, wie es scheint, der flamen Dialis bei den Römern den Weinstock nicht ein Mal berühren e). — Aber der pädagogische Gesichtspunkt reicht zur Erklärung nicht aus. So gut wie die Weinbeere konnte jede Pflanze, aus der ein שכר bereitet wird, die Lüsternheit des Naziräers reizen und hätte

a) Keil, Archäologie. I. S. 324.

b) Sommer, bibl. Abhandl. S. 291, Note ***. Parthey ad Plut. Isis et Os. p. 163 sq. Wilkinson manners and customs, chapt. V. pag. 142 sqq.

c) Plut. Isis et Os. c. 6. Eisenmenger, II. S. 628.

d) Cornelius a Lapide ad Num. 6, 3. 4.

e) Plut. Quaest. Rom. cap. 112.

folgerichtig verboten sein müssen. Das Verbot des **Weinstocks** in dieser Strenge kann nur auf der Bedeutung beruhen, welche diesem Gewächs im Unterschied von allen andern Pflanzen zukommt. Die Erfindung des Weinbaus erscheint überall verbunden mit dem Ursprung des Ackerbaus. Beide bedingen den Fortschritt des menschlichen Geschlechts vom rohen Zustand des Jäger- und Nomadenlebens zur geordneten Staatenbildung (Civilisation) durch Einführung seßhafter Lebensweise, konnten aber begreiflicher Weise nicht Wurzel fassen, ohne die folgenschwersten Umwälzungen im socialen Leben der Völker herbeizuführen. Die Einführung der **Cultur** war allenthalben mit den schwersten Kämpfen verbunden. Darauf gründen sich die mythischen Erzählungen über die Abneigung, welche Dionysos-Osiris auf seinem zur Beglückung des Menschengeschlechts unternommenen Zug über die Erde bei den meisten Völkern erfahren haben soll a). Um aus den vielen Mythen nur eine der gangbarsten herauszugreifen, erinnern wir an Icarius, den ersten Weinbauer in Attica, welcher den Gott freundlich aufnahm, aber von seinen undankbaren Landsleuten erschlagen wurde, als er die Gabe des Gottes den Weinstock in seinem Vaterlande heimisch machen wollte b). Die weibliche Ergänzung dieses Gottes, die griechische Göttin des Ackerbaues heißt Δημήτηρ θεσμοφόρος· ihr zu Ehren wurden die Thesmophorien gefeiert. In der hebräischen Tradition wird die Erfindung des Weinbaus auf Noah (איש האדמה), den zweiten Stammvater des Menschengeschlechts zurückgeführt, 1 M. 9, 20., war aber auch dort mit Widerwärtigkeiten für den Erfinder verknüpft. Die Enthaltsamkeit von Wein und die Verabscheuung des Weinstocks ist daher stetige Begleiterin der nomadischen Lebensweise. Was Ibn Khaldun c) über die Abneigung der alten Araber gegen den Weinstock berichtet, scheint widerlegt zu werden durch die Unmäßigkeit im Genuß geistiger Getränke, welche in deren ältesten Gedichten prahlerischer Weise zur

a) **Apollod.** III. 3. **Nonnus** Dionysiaca an unzähligen Stellen.
b) Hygin. fol. 130.
c) Prolegom. bei de Sacy Chrest. I. p. 126 des arabischen Textes der zweiten Ausgabe.

Schau getragen wird. Allein die Schwierigkeit erledigt sich durch die Bemerkung, daß die alten arabischen Dichter sich gern als eine Art von Titanen darstellen, die göttlichen und menschlichen Gesetzen Hohn sprechen. Offenbar hat auch der Stifter des Islam im Weinverbot eine nomadische Volkssitte sanctionirt, obwohl er nach der im Qoran a) vorgebrachten Begründung des Verbots dessen ursprünglichen Sinn nicht mehr verstehen konnte oder wollte. Die Schilderung, welche Diodor b) vom Leben der alten Nabatäer entwirft, stimmt in überraschender Weise fast wörtlich zu dem, was wir aus dem alten Testamente über das Verhalten der Rekhabiten wissen. Diese hatten von ihrem Ahnherrn die Verpflichtung überkommen, nicht nur des Weingenusses sich zu enthalten, sondern auch des Weinbaus, des Ackerbaus und des Wohnens in festen Häusern (בית) c), statt deren sie die nomadische Sitte, in Zelten (אהל) zu wohnen, beibehielten, Jerem. 37, 7. Hiernach ist der Weinbau Symbol der Cultur. Sein Gegensatz zum Nomadenthum kann nicht unzweideutiger ausgesprochen werden, als hier geschehen ist. Zugleich aber hat das letztere eine religiöse Grundlage: Jonadab ben Rekhab, vermuthlich einem amalekitischen Stamme angehörig, 1 Chron. 2, 55., erscheint dessen ungeachtet als eifriger Verfechter des Jehovah-Cultus, 2 Kön. 10, 15 flg. Er stellt seinen Nachkommen für das strenge Festhalten an der nomadischen Stammessitte dieselbe Belohnung in Aussicht, die sonst der Treue gegen das göttliche Gesetz verheißen wird, Jerem. 35, 7., vgl. 5 M. 11, 9., weshalb auch die zähen Nomaden dem abtrünnigen Volke als nachahmungswürdiges Muster vorgehalten werden. Die gesammten Gaben der Cultur: Häuser, Äcker, Weinberge, gelten sogar im Gesetz als ein dem Mißbrauch ausgesetztes Geschenk der göttlichen Gnade, vor dessen Gefahren ausdrücklich gewarnt wird, 5 M. 6,

---

a) Sur. 2, 116; vgl. Herbelot s. v. Othman.

b) Diod. XIX. 94. *νόμος δ' ἔστιν αὐτοῖς μήτε σῖτον σπείρειν μήτε φυτεύειν μηδὲν φύτον καρποφόρον, μήτε οἴνῳ χρῆσθαι, μήτε οἰκίαν κατασκευάζειν.*

c) Hupfeld, die Psalmen, II. S. 136 Note 38; de primitiva et vera tectorum ratione pag. 9.

11 flg., 8, 11 flg. Daß der Abfall von Jehovah zum überwiegenden Theil durch den Mißbrauch der vom Weinstock repräsentirten Cultur veranlaßt worden sei, ist Thatsache, 5 M. 32, 14. 15. Die Annahme dieser neuen Cultur von Seiten des hebräischen Volkes kann sich ohne Zweifel nur allmählich vollzogen haben: zeitweilig beschäftigte sich schon Isaak mit Ackerbau, doch ohne Einfluß auf seine außerdem nomadische Lebensweise, 1 M. 26, 12. Das nomadische Leben, das Wohnen in Zelten, das in der Gesetzgebung überall vorausgesetzt wird, dauerte durch die Richterperiode bis an die ersten Zeiten des Königthums und mag erst definitiv beseitigt worden sein, als mit Erbauung des Tempels Jehovah, anstatt des nomadischen Zeltes (אהל מועד), worin er bis dahin wohnte, ein steinernes Haus (בית) zur Wohnung erhielt. Damit wurde der Einführung der Cultur und der seßhaften Lebensweise das Siegel der Vollendung aufgedrückt. Einzelne Geschlechter und Stämme, namentlich die jenseits des Jordans wohnhaften, führten die nomadische Lebensweise noch lange fort, als sich die Masse des Volkes derselben entwöhnt hatte. Vielleicht hat es hierin seinen Grund, daß die Simeoniten, die noch zu Hiskias Zeiten als Nomaden erscheinen, 1 Chr. 4, 41., so frühe vom Schauplatz der Geschichte abtreten. Daß die Rekhabiten bei ihrer Lebensweise durch religiöse Motive geleitet wurden, macht eine analoge Annahme für die übrigen nomadischen Stämme und Geschlechter der Hebräer zur Wahrscheinlichkeit. Sie wollten sich rein erhalten von der im Gefolge der Cultur hereinbrechenden Verderbniß, und glaubten mit treuer Beobachtung der von den Altvordern ererbten Lebensweise a) auch die echte Jehovah-Religion unverfälschter zu erhalten, als der zur Cultur übergegangene Theil des Volks. Hiernach wird es nicht zu viel gewagt sein,

a) Ewald, Alterthümer S. 92 Note: „Freilich galt der Weinbau auch als Zeichen einer höheren Bildungsstufe der Menschheit; allein die möglich übeln Wirkungen dieser Bildung, die steigenden Leidenschaften der Gegenwart konnten andere so tief empfinden, daß sie lieber zu einer uranfänglichen Einfachheit zurückkehrten."

wenn wir in der Vermeidung des Weinstocks durch den Naziräer eine Parallele zur Unversehrtheit vom Scheermesser erkennen, und jene Enthaltsamkeit für eine *symbolische Aussonderung von der profanen, das ursprüngliche Verhältniß zu Jehovah gefährdenden Cultur* erklären. Diese Annahme wird unterstützt dadurch, daß die Blüthe des Naziräats in Simson und Samuel in eine Zeit fällt, wo beim Uebergang der Hebräer vom nomadischen Leben zur Cultur der Kontrast beider Lebensweisen am meisten fühlbar werden mußte.

Die Reinigkeit ist wie bei den meisten religiösen Culturvölkern der alten Welt, Indern, Persern, Aegyptern, auch bei den Hebräern die nothwendige Kehrseite der Heiligkeit. Wie die Enthaltsamkeit vom Weinstock bedeutet sie Aussonderung vom Profanen, 3 M. 15, 31. Es hieße Eulen nach Athen tragen, wenn hier vom Wesen der Reinigkeit noch ein Mal die Rede sein sollte, nachdem Andere den Stoff in mehr oder weniger erschöpfender Weise behandelt haben a). Lediglich auf die eigenthümliche Form, auf den Grad der Reinigkeit kann es ankommen. Der Naziräer soll sich „wegen seines Vaters und wegen seiner Mutter, wegen seines Bruders und wegen seiner Schwester nicht verunreinigen, wenn sie sterben, weil die Weihe (das Diadem) seines Gottes auf seinem Haupte ist." 4 M. 6, 7. Hier ist die Reinigkeit durch den symbolischen Haarschmuck (נזר) begründet. Wie er durch letzteren auf einer Linie mit dem Hohenpriester steht, so muß er den gleichen Grad der Reinigkeit mit diesem einhalten. Die Bestimmung über den Naziräer ist sogar noch genauer formulirt, als die entsprechende Verordnung über den Hohenpriester, 3 M. 21, 11. Das Positive und Negative, die Grade der Weihe und der Absonderung vom Profanen sind für beide dieselben. Die Heiligkeit des Naziräers entspricht der Heiligkeit des Hohenpriesters durchaus. Diese Gleichstellung bedarf der nähern Begründung. Wie sich das gesammte Volk als ein heiliges, als ein Eigen-

a) Sommer, biblische Abhandlungen S. 183 flg. Bähr, Symbolik. II. S. 554 flg. Ewald, Alterthümer S. 202 flg. Winer, biblisches Realwörterbuch u. d. Wort Reinigkeit.



thum Jehovahs (סגלה, נחלה), als ein königliches Priestervolk (ממלכת כהנים) zur Gesammtheit der nicht erwählten Völker verhält, so steht innerhalb desselben der Stamm Levi der Masse des Volkes gegenüber. Er ist in höherem Grade heilig, als das Gesammtvolk und wiederum in ihm selbst gibt es verschiedene Abstufungen der Heiligkeit, welche bedingt sind durch die größere oder geringere Nähe, bis zu welcher der Einzelne an Jehovah herankommen darf (יקרב, 3 M. 21, 7., vgl. 4 M. 16, 6.). Die unterste Stufe dieser specifischen Heiligkeit nehmen die Leviten überhaupt ein, welche zur bloßen Dienstleistung im Heiligthume bestimmt, von den eigentlich priesterlichen Funktionen ausgeschlossen waren und bei Todesstrafe dem Altar nicht nahe kommen durften (ואל המזבח לא יקרבו, 4 M. 18, 3.). Ihre Berufsthätigkeit reichte demnach nicht ein Mal über den ganzen Vorhof des Heiligthums, sondern beschränkte sich auf dessen äußerste Grenzen. Sie waren schon vom Brandopferaltar ausgeschlossen, während die Priester alle sakramentalen Handlungen innerhalb des Heiligthums zu verwalten hatten bis zur Schwelle des Allerheiligsten, die sie nicht überschreiten durften (לכל דבר המזבח ולמבית לפרכת, 4 M. 18, 7.). Im Allerheiligsten selbst, unmittelbar vor dem Throne Jehovahs konnte nur diejenige Person erscheinen, welche sich durch den höchsten Grad menschlicher Heiligkeit auszeichnete. Aber auch der Hohepriester durfte nicht öfter als ein Mal jährlich am Versöhnungstag unmittelbar vor das Angesicht Gottes treten, 3 M. 16, 2. — Die specifische Heiligkeit des Stammes Levi richtet sich demnach in ihren Graden nach der größern oder geringern Nähe, bis zu welcher die einzelnen Ordnungen zu dem im Allerheiligsten über der Bundeslade thronenden Jehovah vordringen durften, und ist im Allgemeinen in drei Rangordnungen, entsprechend den drei Abtheilungen der Stiftshütte und des Tempels abgestuft: Hoherpriester (Allerheiligstes), Priester (Heiliges), Leviten (Vorhof). Die Kehrseite der Heiligkeit, die Absonderung von Personen, wozu vornämlich die Beobachtung der Reinigkeit gehört, richtet sich in ihrer Strenge nach dem Grad der Heiligkeit. Die allgemeinen Vorschriften über die Reinigkeit hat das gesammte Volk als ein heiliges zu beobachten, 3 M. 11, 44. Für die Leviten, welche

geweihte Haar sei nicht auf dem Altar selbst, sondern auf dem Feuer verbrannt worden, womit der für die Priester reservirte Antheil am Opferfleisch gekocht wurde, 2 M. 29, 31; 3 M. 8, 31. a) An sich ist es unwahrscheinlich, daß ein Symbol der Heiligkeit auf profane Weise vernichtet worden sei. Unzweifelhaft widerlegt wird diese Ansicht dadurch, daß die Formel: „zum Thor der Stiftshütte bringen“, außerdem nur für die Uebergabe des Opferthieres von Seiten des Darbringenden an den fungirenden Priester (אֶל הַכֹּהֵן) gebräuchlich ist, 3 M. 12, 6; 17, 5; vgl. 4 M. 6, 10. Kann aber unter dem schlichten Ausdruck Dankopfer nur derjenige Theil des Opferthieres verstanden werden, der wirklich als Opfer verbrannt wurde, 3 M. 3, 3. 5., so ist das abgeschnittene Haar zugleich mit diesem als ein opferfähiger Gegenstand behandelt und auf dem Altar selbst verbrannt worden. Die Verbrennung eines Opfers auf dem Altar ist dessen unwiderrufliche Uebergabe an Jehovah, der höchste Grad der Heiligung der bei unpersönlichen Objekten der Weihe möglich ist. Mit der Verbrennung des Diadems auf dem Altar schied sich der Naziräer vom Zustand specifischer Heiligkeit, in dem er bis dahin gelebt hatte. Das Symbol der Weihe geht durch Verbrennung in den definitiven Besitz Gottes, dem es gebührt, über, er selbst tritt zurück in den Stand allgemeiner Heiligkeit, welcher dem ganzen Volk ohne Ausnahme eigen ist. Indessen das Haar ist nur so lange Sinnbild der Weihe, als es sich auf dem Haupte als Bedeckung und Verzierung befindet. Um die Verbrennung des abgeschnittenen Haares als einer heiligen Sache, eines der Uebergabe an Jehovah würdigen Gegenstandes zu begreifen, müssen wir noch ein Mal auf dessen symbolische Bedeutung zurückkommen.

Die Sitte, das Haar der Gottheit zu weihen und entweder als Opfergabe zu verbrennen, oder als Weihegeschenk im Tempel aufzuhängen, war bei Griechen und Römern weitverbreitet. Das jugendliche Haar, das mit dem Eintritt des männlichen Alters im

---

dort ihr Friedensopfer zu kochen und ihr Haar abzuscheeren und unter den Kessel zu werfen.

a) Spencer l. l. pag. 708. Dassovius l. l. pag. 12.



Tempel einer Gottheit, namentlich des delphischen Apollo, des Schutzgottes der Jugend, aufgehangen wurde a), galt als ein Ertrag des Körpers, welcher in Gestalt einer Erstlingsgabe (ἀπάρχεσθαι) dem Gott dargebracht wurde b). Wenn die Uebergabe des gesammten Körpers an die Gottheit nicht thunlich war, so wurde an dessen Stelle das Haar als Ertrag der körperlichen Kraft dargebracht c). Ein Opferthier wird symbolisch dadurch der Gottheit übergeben, daß, bevor es geschlachtet wird, seine Stirnhaare in der Opferflamme verbrannt werden d). In diesem Sinne hängten die Vestalinnen e) vor dem Eintritt in das priesterliche Amt ihr Haar in einem heiligen Hain auf; Jünglinge und Jungfrauen schnitten dasselbe vor der Vermählung zu Ehren der Gottheit ab f). Hier überall ist die Weihe des Haares symbolische Uebergabe der gesammten Persönlichkeit an Gott. Aber diese Bedeutung ist nur daraus zu erklären, daß das Haar zunächst für einen Ertrag des Körpers, für eine Aeußerung des körperlichen Wachsthums, für ein Sinnbild der Lebenskraft gelten muß, entsprechend der natürlichen Sachlage, daß bei geschwächtem Zustand des Körpers, im Alter oder bei Krankheiten das Haar dünne wird oder ausfällt, dagegen am stärksten und dichtesten in den Zeiten ungeschwächter Jugendkraft wächst. Diese allgemeine Bedeutung des Haars kann sich nach den verschiedenen Verhältnissen, unter denen dasselbe als Weihegeschenk dargebracht wird, specialisiren. Es kann Symbol sein der Jugendkraft und Jugendschönheit g), der körperlichen Ge-

a) Theodoret, Quaest. 28 in Lev. (Opp. Sirm. I. p. 134 sqq.). Pollux, Onom. II. § 30. Lucian. de Dea Syr. Theophr. char. 21.

b) Plut. Thes. c. 2.

c) Eustath. ad Iliad. ψ, 134: ἐπέβαλον νεκροῖς τρίχας ὡς οἷα τινὰ τοῦ σώματος ἀπαρχήν· οὐ γὰρ εἶχον τεμεῖν τι καὶ τῶν μελῶν ἢ καὶ ὡς ἀψύχοις τὸ ὅμοιον ἀφοσιούμενοι κτλ.

d) Iliad. τ, 254, Odyss. β, 446 ξ, 422. Virg. Aen. 6, 252.

e) Plinius, hist. nat. 16, 85. Festus s. v. capillata.

f) Pausanias 1, 43. 4; 2, 32. 1. Callim. hymn. in Del. 296 sqq.

g) Martial, Epigr. IX, 17: Hos tibi laudatos domino, rata vota, capillos
Ille tuus Latia misit ab urbe puer.
Tu juvenale decus serva, ne pulchrior ille
In longa fuerit quam breviore coma.

sundheit a), des geretteten Lebens und der persönlichen Sicherheit überhaupt b), je nachdem man dem Gott für die eine oder andere dieser Gaben durch Uebergabe des Haares Dank abstatten wollte. Immer aber ist festzuhalten, daß das Haar, das in den genannten Bedeutungen häufig den Flußgöttern geweiht wurde c), zunächst das Wachsthum des Körpers überhaupt abschattet und erst in Folge hiervon auch die gesammte Persönlichkeit symbolisch darstellt. — Bei Uebertragung des also gewonnenen Sinnes auf den Naziräer fällt es am Meisten in die Augen, daß das lange Haar an Simson Zeichen körperlicher Stärke ist. Daß es gleichzeitig Sinnbild der Jugendkraft sein müsse, lassen die gelegentlichen Aeußerungen der Propheten wenigstens ahnen. Amos preist die Wohlthat Gottes, aus der jungen Mannschaft des Volkes (ומבחוריכם 2, 11., vgl. Richt. 14, 10.) Naziräer erweckt zu haben; Jeremias vergleicht die jugendliche Schönheit derselben mit der Röthe der Korallen und mit der reinen weißen Farbe des Schnees und der Milch, Klagel. 4, 7. Sichergestellt wird diese Bedeutung durch den früher erwähnten Vergleich des Naziräers mit dem unbeschnittenen Weinstock, 3 M. 25, 5. 12. Beide bringen vermöge der Unversehrtheit die innere Triebkraft zur Erscheinung. Wie sich diese am Weinstock durch das üppige Wachsthum seiner Reben äußert, so wird sie am Naziräer durch das ungehemmte Langwachsen des Haupthaares sichtbar. Die von Bähr d) versuchte Zusammenstellung des Haars mit den Pflanzen der Erde, woraus sich der Begriff der Blüthe als das Sinnbild der Heiligkeit ergeben soll, ist eines Theils zu allgemein, insofern der Vergleich auf den Weinstock beschränkt bleiben muß, andrerseits zu eng gefaßt, insofern die

a) Censorin. 1, 10: Quidam pro bona corporis valetudine crinem deo sacrum pascebant. Cf. Diod. I, 18.

b) Juven. Satur. XII, 82. Gaudent ibi vertice raso
Garrula securi narrare pericula nautae.
Nach Petron. Satir. ed. Burm. 4. ist die rasura ultimum naufragorum votum. Vgl. Anthol. Pal. VI, 164. Artemidor. Oneirocrit. I, 22.

c) Pausan. 8, 20. Philostr. Hero. 11, 2.

d) Symbolik II. S. 432.

Blüthe doch nur eine Seite vom Wachsthum der Pflanze zur Erscheinung bringt. Mit dem Begriff der Heiligkeit hat die in Rede stehende Bedeutung des Haars gar nichts gemein a). Indessen enthält die von Bähr aufgestellte Beziehung eine gewichtige Seite der Wahrheit. Das Haar bedeutet die gesammte Triebkraft des Körpers, und läßt sich darum recht wohl mit den üppig wuchernden Reben des unbeschnittenen Weinstocks, nicht aber mit andern Pflanzen vergleichen, welchen der gleiche Erfolg ungehemmten Wachsthums abgeht. Das Haar des Naziräers ist **Sinnbild des körperlichen Wachsthums**, der Lebenskraft, und kann daher auch **Symbol der Persönlichkeit** selbst sein. Nur so ist es begreiflich, wie dasselbe als Opfergabe auf dem Altar verbrannt werden konnte. Nachdem der Naziräer eine Zeit lang in specifischem Sinne Eigenthum Jehovahs gewesen war, übergab er den aus dieser Zeit stammenden Ertrag seines Körpers durch Verbrennung auf dem Opferfeuer Gott zum unwiderruflichen Eigenthum als Anerkennung, daß er während der Weihezeit mit seiner ganzen Person ausschließlich Jehovah angehört habe.

Das Haar des Naziräers ist hiemit zuerst nach seiner Unversehrtheit, sodann als Bedeckung des Hauptes und endlich als Erzeugniß körperlicher Lebenskraft betrachtet. Weitere Beziehungen desselben lassen sich ohne grillenhafte Künstelei überhaupt nicht aufstellen. Indem jeder der drei Beziehungen, die sich vernünftiger Weise denken lassen, ein symbolischer Sinn zuerkannt wurde, ist die gesammte Bedeutung des Naziräerhaares erschöpfend nachgewiesen.

Die Uebergabe des geweihten Haares geschah in Begleitung von Opfern, dergleichen auch bei heidnischen Haargelübden dargebracht wurden b). Nicht von der Bedeutung dieser Opfer an sich, sondern nur von deren Verhältniß zur Weihe des Naziräers kann hier die Rede sein. Die Opfer bei der Ausweihung haben große Aehnlichkeit mit den bei Einweihung des Priesterstandes dargebrachten Opfern. In

a) LXX. Ps. 132, 18.: τὸ ἁγίασμά μου ἐξανθήσει ist in mehr als einer Hinsicht ungenau übersetzt. ציץ bedeutet zunächst **strahlen**, und dann erst blühen.

b) Iliad. ψ, 146. Anthol. Pal. VI. 156, Hesych. s. v. *οἰνιστήριον*.



beiden Fällen wurde zuerst ein Sühnopfer nebst einem dazu gehörigen Brandopfer gebracht, 4 M. 6, 10., vgl. 2 M. 29, 14. 18. 3 M. 8, 14. 18. zur Sühne für die während der geweihten Zeit unvorsätzlich (בִּשְׁגָגָה, 3 M. 4, 27.) begangenen Sünden. Das Hauptopfer bestand in beiden Fällen sogar aus dem nämlichen Material, einem Widder (אֵיל מִלֻּאִים, 3 M. 8, 22.), in Verbindung mit einem Korb voll Kuchen (סַל מַצּוֹת), welcher die üblichen zwei oder drei Arten von Gebackenem enthielt, 4 M. 6, 15., vgl. 3 M. 8, 2., 2 M. 29, 2. Die Aehnlichkeit der Opfergabe, wodurch das abgeschnittene Haar des Naziräers zu den geheiligten Personen der Priester in Parallele gesetzt wird, erhebt die früher aufgestellte Vermuthung, dasselbe sei als sacrum verbrannt worden, zur Evidenz und stellt gleichzeitig außer Zweifel, daß die Verbrennung des Haares auf dem Altar die Uebergabe der gesammten Person des Naziräers an Jehovah bedeute. Als Weiheopfer im strengen Sinne des Wortes kann die Opferung des Widders beim Naziräer nicht gelten. Sie fällt unter den Begriff des Dankopfers (זבח שלמים, 4 M. 6, 17.), gehört aber wegen des beigegebenen Kuchenkorbes der vornehmsten Gattung desselben, dem Lobopfer (על תודה, 3 M. 7, 12.) an. Die Verbrennung des geweihten Haarschmucks in Verbindung mit einem solchen Opfer ist eine Handlung des Dankes, vermöge deren der Naziräer Gott seine Schuldigkeit unter freudigen Gefühlen abzahlt, weil er die erbetene Gabe, wegen deren er das Gelübde unternommen hatte, empfangen hat. Außer dem gewöhnlichen Antheil am Dankopfer, 4 M. 6, 20., vgl. 3 M. 7, 34., erhielt der fungirende Priester den gekochten Vorderbug (הַזְּרֹעַ בְּשֵׁלָה, 4 M. 6, 19.). Dadurch wurde seine Stellung als Mittelsperson zwischen Gott und dem Volk von Seiten des nunmehr in den Stand allgemeiner Heiligkeit zurücktretenden Naziräers in erhöhtem Maße anerkannt. Die unter Vermittelung des Priesterthums vollzogene Entlastung vom Stande specifischer Heiligkeit besiegelt der Naziräer zum Schluß in activer Weise dadurch, daß er eine im Verhältniß zu seinem Gelübde profane Handlung vornimmt. Bei der das Dankopfer begleitenden Mahlzeit, 3 M. 7, 18., trinkt er Wein, 4 M. 6, 20.

Ein weiteres Verständniß dieser Ceremonien eröffnet der bei Unterbrechung der Weihe wegen Verunreinigung des Naziräers durch eine Leiche vorgeschriebene Ritus, 4 M. 6, 9—12. Die außerdem in gleichem Fall übliche Lustration, 4 M. 19, wird hier ersetzt durch eine Reinigung, ähnlich derjenigen, wodurch der geheilte Aussätzige in den Gemeindeverband wieder aufgenommen wird. Der Naziräer und der Aussätzige haben zuvörderst am siebenten Tage das Haar abzuschneiden a) und sodann als Sühne für die ohne ihre persönliche Schuld widerfahrene Verunreinigung ein Sündopfer darzubringen, nebst dem dazu gehörigen Brandopfer, 4 M. 6, 9., vgl. 3 M. 14, 9. Das Material dieser beiden Opfer besteht für den Naziräer, dem ein höherer Opfersatz unverwehrt bleibt, 4 M. 6, 21., aus Turteltauben; hierauf am achten Tage bringt er ein Lamm als Schuldopfer (אשם) dar. Ganz dieselben Thiere opferte der in seine theokratische Würde restituirte Aussätzige, 3 M. 14, 21. 22., wenn er zu einem höhern Opfersatz, 3 M. 14, 10 flg. nicht Vermögen genug besaß. Aber nicht nur das Material, auch die Bedeutung der Opfer ist in beiden Fällen die nämliche. Der verunreinigte Naziräer verhielt sich zur specifischen Heiligkeit seines Gelübdes, wie der Aussätzige zur allgemeinen Heiligkeit des erwählten Volks. Wie dieser wegen seiner Krankheit aufgehört hatte, an der Heiligkeit des Volkes Theil zu haben und aus dem Gemeindeverband ausgeschlossen wird (מחוץ למחנה), so befindet sich jetzt der Naziräer außerhalb des Standes erhöhter Gottangehörigkeit, wozu er durch sein Gelübde geweiht ist. Sühnet nun beim Naziräer, wie beim Aussätzigen das Sündopfer die Verunreinigung selbst (וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, 4 M. 6, 11. = וכפר על המטהר מטמאתו, 3 M. 14, 19.), so bezieht sich in beiden Fällen das Schuldopfer auf die unterbrochene Heiligkeit. In Verbindung mit letzterem fand beim Aussätzigen eine der Priesterweihe ähnliche Ceremonie statt, wodurch der nunmehr Geheilte wieder mit der Eigenschaft allgemeiner Heiligkeit bekleidet und in den Verband des Volkes aufgenommen

a) Nach Mishnah Temurah VII, 4. wird das verunreinigte Haardiadem vergraben.

wurde, eben so wird beim Naziräer zwischen dem Sünd- und Schuldopfer eine ernente Heiligung des Hauptes vorgenommen. (וקדש את ראשו, 4 M. 6, 11.). Erst in Folge hievon und nachdem inzwischen das Schuldopfer dargebracht ist, werden die vorhergehenden Tage der Weihe für ungültig erklärt (הימים הראשונים יפלו 4 M. 6, 12.) und das Gelübde beginnt von Neuem. Das Schuldopfer muß daher in beiden Fällen als ein Ersatz betrachtet werden für die vom Naziräer wie vom Aussätzigen außerhalb des Standes der Heiligkeit zugebrachte Zeit. Sie hatten durch zufällige Verschuldung die nota sanctitatis verwirkt und dadurch den Besitzstand Gottes beeinträchtigt. Diese Beeinträchtigung wird durch das Schuldopfer compensirt.

Es ist auffällig, daß der dem Naziräer gestellte Opferfatz so niedrig ist, daß sich nach dem Gesetz kaum geringere Opfergaben denken lassen. Ueber den Widder, welcher durch die Weihe nothwendig gefordert wird, steigen die Anforderungen nicht hinauf. Das Material des Sünd- und Brandopfers bei Unterbrechung des Gelübdes besteht sogar bloß aus Turteltauben. Dies deutet entweder auf eine weite Verbreitung des Naziräats oder auf die Absicht des Gesetzgebers, demselben in der von ihm festgestellten Form Eingang bei den ärmeren Volksklassen und dadurch größere Allgemeinheit zu verschaffen. In Verbindung mit diesem auffälligen Umstand verdient es Erwägung, daß nach dem Gesetz das Naziräat nicht zur Weihe eines öffentlichen Berufes dient, sondern auf den Kreis des נדר und somit des Privatlebens beschränkt bleibt. Nach dem Gesetz wird dasselbe auf eine bestimmte Zeitdauer herabgesetzt. Endlich nach dem Gesetz wird vom Naziräer eine ausgedehntere Anerkennung der priesterlichen Vermittelung verlangt, als von allen Anderen, die ein Dankopfer darbringen. Daraus ergeben sich zugleich Folgerungen für die Stellung des Gesetzgebers zur historisch überlieferten Bedeutung des Naziräergelübdes. Die Kritik der geschichtlichen Nachrichten über einzelne Naziräer nach Maßgabe der hier aufgestellten Principien bleibt einem anderen Orte vorbehalten.

Gedanken und Bemerkungen.

I.

Zur Kritik der Briefe des Apostels Paulus;

von

J. C. M. Laurent, Phil. Dr.

Erster Abschnitt.

Zur Chronologie der Briefe Pauli.

Herr Dr. Lehmann hat in dieser Zeitschrift a) den Satz aufgestellt: *der Statthalter Felix ist im Jahr 58 abberufen*, und folglich der Apostel Paulus im Jahr 56 zu Jerusalem gefangen genommen. Er beruft sich dabei vor allem auf die von Josephus (antiq. XX, 8.) berichtete Thatsache, daß Felix zu einer Zeit abberufen wurde, wo sein Bruder Pallas noch beim Nero in hohen Ehren stand. Da nun Agrippina, die Mutter des Kaisers, auf dessen Befehl im Jahre 59 getödtet ward, so konnte ohne Zweifel von da an einerseits der schuldbewußte Muttermörder den Pallas, den vertrauten Freund seiner Mutter, nicht mehr um sich sehen, andererseits Pallas sich überhaupt nicht mehr in die Nähe des Tyrannen wagen, vielweniger auf denselben noch großen Einfluß üben. Das scheint Herr Dr. Lehmann mit Sicherheit erwiesen zu haben. Ich nun möchte das von ihm Gefundene für die paulinische Chronologie benutzen; darum aber möchte ich vorerst einem Einwurfe begegnen, zu welchem Herr Dr. Wieseler sich vielleicht berechtigt hält.

---

a) Jahrg. 1858, Heft 2. S. 312 ff.

I. Cap.

Apostelgesch. 18, 2.

Die Apstgesch. 18, 2. berührte Judenvertreibung setzt Wieseler a) ins Jahr 52; ich glaube, mit Unrecht.

Nach Josephus Ant. XIX, 5. § 2. 3. verlieh Kaiser Claudius im ersten Jahre seiner Regierung auf Ansuchen der Könige Agrippa I. und Herodes allen Juden im ganzen römischen Reiche Religionsfreiheit. Eben vorher hatte er den alexandrinischen Juden, welche diese Freiheit bisher schon dem Rechte nach besessen, aber dieselbe auf dem Wege der Gewalt eingebüßt hatten, ihre Privilegien erneuert.

Doch ist zu beachten, daß der Kaiser sowohl die alexandrinischen Juden vor Unruhen warnt (§ 2.), als auch in seinem Edict im allgemeinen allen Juden sagt: *οἷς καὶ αὐτοῖς ἤδη νῦν παραγγέλλω μου ταύτῃ τῇ φιλανθρωπίᾳ ἐπιεικέστερον χρῆσθαι.* Er traute ihnen nicht.

In demselben Jahre erschien denn auch schon ein das Verliehene theilweise zurücknehmendes zweites Edict.

Dio Cassius sagt 60, 6: *τούς τε Ἰουδαίους, πλεονάσαντας αὖθις, ὥστε χαλεπῶς ἂν ἄνευ ταραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μὲν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ νόμῳ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι.*

Daß diese Worte auf das erste, nicht, wie Wieseler behauptet, auf ein späteres Jahr der Regierung des Claudius zu beziehen sind, ergibt zwar schon der Inhalt, der historische Zusammenhang, wie ich weiter unten nachweisen muß, mehr aber noch folgender mitgetheilter Grund. Bei keiner einzigen andern der in diesem Capitel angegebenen Einrichtungen läßt sich nachweisen, daß Dio in diesem Capitel und den nächstfolgenden auch die Maßregeln anderer Jahre, als eben des ersten zusammenfasse. Und Dio schließt 60, 8. seinen Bericht mit der bestimmten Bemerkung: *καίτοι καὶ τούτῳ τῷ ἔτει.*

Im Jahre 41 also schloß Claudius die Synagogen zu Rom. Aber die Juden ließen sich noch nicht warnen. Noch hielt sie ihr

a) Chronol. des apost. Zeitalters S. 120 ff.

Beschützer, Agrippa I. Als aber dieser, dem der Kaiser so sehr verpflichtet war, im Jahr 44, starb, ward ihre Lage immer mehr gefährdet. Doch ruhten sie nicht, und zwar besonders der aufkommenden Christen wegen. Den Streit der Juden und Christen konnte die römische Regierung nur für ein Zerwürfniß der Juden unter einander ansehen, was sich sehr klar aus Suetons Worten ergibt: (Claudius) Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit, d. h. Kaiser Claudius vertrieb die Juden aus Rom, weil sie die Christen verfolgten, und weil die jüdischen Christen, vom Herrn getrieben, sich den altgläubigen Juden nicht fügen wollten. Daß ein Sueton in unserm Herrn und Heiland, der die Christen trieb (impulsore Chresto), um Seinetwillen Haus und Hof zu verlassen, einen Rädelsführer Chrestus (d. i. Christus) sah, der Juden zum Aufruhr verleitete, hat bei einem römischen Historiker seiner Art nichts Befremdendes. Er war doch nur eine Art von Tagesschriftsteller, und machte es etwa, wie ein (vielleicht jüdischer) Zeitungsschreiber, der in den hamburger Nachrichten vom Jahr 1861, Nr. 197. August 20. schrieb: Der preußische Pastor Melcher hatte eine Schrift veröffentlicht, in welcher er darzuthun suchte, daß nur die vier Briefe des Apostels Paulus an die Römer echt seien.

Wann wurden die Juden aus Rom vertrieben? Wir haben davon eine ganz genügende Nachricht. Orosius Hist. 6, 7. sagt: Anno ejusdem nono expulsos per Claudium urbe Josephus refert. Das ist also im Jahr 49. Wieseler, der diese Stelle citirt, verwirft sie ganz, weil beim Josephus diese Notiz sich nicht finde. Aber wie können wir bei der Beschaffenheit des alten Bücherwesens wissen, ob nicht die Schrift, welche Orosius noch las, verloren gegangen, ob sie vielleicht nur noch in Handschrift vorhanden ist? Vor allem aber, wie ist es denkbar, daß eine bestimmte Zahlbestimmung, wie das anno nono, so ganz ohne Grund und Wurzel sein sollte! Der schlechteste Schriftsteller ist bei Zahlangaben zu beachten, und diese Stelle hat ganz das Ansehen kritischer Geschichtsforschung. Man lese sie doch nur ganz. Orosius sagt: Anno ejusdem nono expulsos per Claudium urbe Judaeos Josephus refert; sed me magis Suetonius movet, qui

ait hoc modo: Claudius Judaeos impulsore Christo assidue tumultuantes Roma expulit. Quod utrum contra Christum tumultuantes Judaeos coerceri et comprimi iusserit, an etiam Christianos simul velut cognatae religionis homines voluerit expelli, nequaquam discernitur. Wie man im Orosius überhaupt noch mancherlei Goldkörner finden kann a), so namentlich in christlichen Dingen, und davon liegt hier eins vor Augen. Die Geschichtserzählung des Orosius hat im 7ten Capitel ihren regelmäßigen Verlauf: er berichtet der Reihe nach vom 4ten, 5ten, 7ten und 9ten Jahre der Regierung des Claudius, und daß er hier das 9te Jahr angeben wollte, ist offenbar; daß er sich geirrt haben sollte, nicht zu denken. Die in demselben Capitel aus dem 4ten Jahre des Claudius berichtete Hungersnoth ist ganz richtig erzählt, warum soll nicht auch dasselbe von der Judenvertreibung gelten?

Im Jahr 49 also vertrieb Kaiser Claudius die Juden aus Rom; in demselben Jahre oder im nächstfolgenden verließ Agrippa II. Rom. Er war ja auch Jude, wurde aber, weil Claudius viel von ihm hielt, auf eine ehrenvolle Art aus Rom entfernt, indem man ihm die Herrschaft Chalkis verlieh, die durch den im Jahre 48 erfolgten Tod des Herodes offen war. So erkläre ich die Sache; Wieseler meint S. 124, Claudius habe vor dem Jahre 50 das Edict gar nicht erlassen können, weil da Agrippa II. noch in Rom gewesen sei. Allein wenn Claudius im ersten Jahre seiner Regierung den Vater Agrippa I. gefürchtet haben mochte, so war das im 9. Jahre in Bezug auf den Sohn schwerlich der Fall. Agrippa dem I. war Claudius, Agrippa II. dem Claudius verpflichtet. Fiel aber das Edict, wodurch Claudius die Juden aus Rom vertrieb, ins Jahr 49 nach dem 24. Januar, dem Antritte des Kaisers, so kamen Aquila und Priscilla in demselben Jahre nach Korinth (Apstgsch. 18, 2.), und zwar kurz (προσφάτως) vor dem Apostel Paulus, welcher im Herbst daselbst anlangte, also im Sommer 49.

---

a) Vgl. das Urtheil meines unvergeßlichen Lehrers B. G. Niebuhr in seinen Vorträgen über römische Gesch. I. 59.

Nach Wieseler kommt Paulus erst im Herbste 52 nach Korinth, und nicht vor 51 ist Gallio, vor dem Paulus erscheint, Proconsul von Achaja. Da wir aber nicht wissen, wann Gallio Consul war, so darf man Gallio's Consulat vor das Jahr 49 setzen. Gallio war allerdings Seneca's Bruder, allein mußte denn Seneca's Verhältniß zum Kaiser nothwendig auch Gallio's Consulat bestimmen?

II. Cap.

Die chronologische Reihenfolge der Briefe St. Pauli.

Suchen wir jetzt die Entdeckung Lehmanns kritisch nutzbar zu machen. Wenn Paulus im Herbste 49 nach Korinth kam, so war er im Sommer 49 in Beröa gewesen, und wurde er 56 als Gefangener nach Cäsarea geführt, so ergibt sich, sein Todesjahr 64 hinzugerechnet, aus diesen drei Daten ein neues System für die Geschichte des Apostels und seiner Schriften. Darnach schlage ich vor, diese etwa so zu ordnen:

a) Zweiter Thessalonicherbrief von Beröa aus im Sommer 49.
b) Erster Thessalonicherbrief von Korinth aus im J. 51.
c) Galaterbrief von Ephesos aus im J. 53.
d) Erster Korintherbrief von Ephesos aus im J. 55.
e) Zweiter Korintherbrief aus Makedonien im J. 55.
f) Römerbrief aus Korinth im J. 56.
g) Brief an den Philemon aus Cäsaria zwischen 56 und 58.
h) Kolosserbrief aus Cäsarea zwischen 56 und 58.
i) Epheserbrief aus Cäsarea zwischen 56 und 68.
k) Philipperbrief aus Rom, während der ersten Gefangenschaft im Jahre 59.
l) Erster Timotheusbrief aus Makedonien im J. 61.
m) Brief an Titus auf der Reise von Kreta nach Nikopolis im J. 61.
n) Zweiter Timotheusbrief aus Rom während der zweiten Gefangenschaft im J. 63.

Von diesen Annahmen kann ich nur die auf die Thessalonicherbriefe bezüglichen hier im 3ten Abschnitte vertheidigen; die übrigen zu begründen oder zu modificiren muß ich späteren Studien überlassen.

Zweiter Abschnitt.

Die Ordnung der Briefe St. Pauli.

Die Briefe St. Pauli sind in unserem griechischen neuen Testamente innerhalb zweier Gruppen einfach nach dem Umfange geordnet. Das habe ich zu beweisen.

Fragt man nach der Ordnung der Bücher des neuen Testaments überhaupt, so ergibt sich sofort, daß drei Hauptgruppen da sind: 1) Die historischen Schriften, 2) die epistolischen und 3) die Apokalypse, entsprechend den Zeitkategorien der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft; daß ferner die epistolischen Schriften in die paulinischen und in die katholischen Briefe zerfallen, und zwar so, daß der Hebräerbrief den Anhang zu den Briefen St. Pauli bildet. Auch ist leicht zu sehen, daß die Briefe des Paulus in die an Gemeinden und an Einzelne gerichteten eingetheilt sind.

Innerhalb der angedeuteten Gruppen aber folgen die Briefe des neuen Testaments keinem anderen Ordnungsprincip, als dem des Umfanges. Man sehe nur folgende Tabelle, welche ich nach der kleinen Tauchnitzer Ausgabe von 1828 angefertigt habe.

A. Briefe St. Pauli.

1. Gemeindebriefe.

Römer . .	23 1/2	Seiten	pag.	274—297	ed. Tauchn.	1828.
1 Korinther .	22	„	„	297—319	„ „	„
Galater . .	7 1/2	„	„	335—342	„ „	„
Epheser . .	7	„	„	343—351	„ „	„
Philipper .	5 1/2	„	„	351—356	„ „	„
Kolosser . .	5 1/4	„	„	357—362	„ „	„
1 Thessalonicher	5	„	„	362—367	„ „	„

2. Briefe an Einzelne.

Timotheus I.	6	Seiten	pag.	371—377	ed. Tauchn.	1828.
Titus . .	3	„	„	382—384	„ „	„
Philemon .	1	„	„	384—385	„ „	„

B. Der Anhang zu den Paulinen.

Hebräer .	17	Seiten	pag.	368—403	ed. Tauchn.	1828.

C. Die katholischen Briefe.

Jacobus . .	6	Seiten	pag.	403—409	ed.	Tauchn.	1828.
Petrus I. . .	6	„	„	409—415	„	„	„
Johannes I. .	6	„	„	419—426	„	„	„
Judas . . .	2	„	„	428—429	„	„	„

Ein Blick auf diese Tabelle lehrt, daß immer die zweiten und dritten Briefe fehlen. Der Grund ist: diese befolgen in Verhältniß zu den je ersten Briefen immer wieder dasselbe Princip: die kürzeren folgen auf die längeren; die längeren und längsten stehen voran. Das zeigt folgende Tabelle:

Korinther I.	22	Seiten .	pag.	297—319	ed.	Tauchn.	1828.
„ II.	15	„ . . .	„	320—335	„	„	„
Thessalonicher I.	5	„ . . .	„	362—367	„	„	„
„ II.	3	„ . . .	„	368—370	„	„	„
Timotheus I.	6	„ . . .	„	371—377	„	„	„
„ II.	4	„ . . .	„	377—381	„	„	„
Petrus I. .	6	„ . . .	„	409—415	„	„	„
„ II. .	4	„ . . .	„	415—419	„	„	„
Johannes I.	6	„ . . .	„	419—426	„	„	„
„ II.	0	„ 28 Zeilen	„	426—427	„	„	„
„ III.	0	„ 27 „	„	427	„	„	„

Es erhellt sofort, daß bei den Paulinen und bei den katholischen Briefen dasselbe Princip des Umfangs befolgt ist. Die Paulinen übrigens folgen auch, wenn man sie einfach nach der Reihe stellt, schon diesem Princip. So:

1. Gemeindebriefe.

Römer . . .	23 1/2	Seiten.
Korinther I. .	22	„
Korinther II. .	15	„
Galater . .	7 1/2	„
Epheser . .	7	„
Philipper . .	5 1/2	„
Kolosser . .	5 1/4	„
Thessalonicher I.	5	„
„ II.	3	„

2. Einzelbriefe.

Timotheus I.	.	6	Seiten,
„ II.	.	4	„
Titus	. . .	3	„
Philemon	. .	1	„

Für die Paulinen also ist das Princip klar, aber auch für die katholischen Briefe ist es nicht zu bezweifeln. Würde sonst nicht der Apostelfürst Petrus vor dem Jacobus stehen? Es ist doch bekannt, daß vor der Verbindung der einzelnen Schriften zu einem Ganzen die Briefe Petri in einer Classe von Sammlungen an der Spitze der katholischen Briefe standen a).

Auch der Koran ist so geordnet: die größten Suren stehen am Anfange, die kleinsten am Ende.

So folgt denn unsere Bibel dem Koran? Keineswegs, Bibel und Koran folgen einer allgemeinen Sitte des Alterthums, welche meines Wissens Ritschl zuerst nachgewiesen hat. Er lehrt b), daß durch das ganze Alterthum die Gewohnheit geht, den Umfang nicht nur poetischer, sondern auch prosaischer Schriftwerke oder ihrer Theile und Abschnitte durch die Zahl der ςίχοι, versus, auszudrücken. Das ist die Stichometrie der Alten. Ritschl bringt dafür 83 Belege bei, aus denen ich hervorhebe:

27. Galen. in Hippocr. de nat. hom. I. prooem. pag. 9. τούτου τοῦ βιβλίου τὸ μὲν ... μέρος τὸ πρῶτον εἰς διακοσίους καὶ τεσσαράκοντα στίχους ἐξήκει.

31. Diogen. Laert. IV, 5., vgl. 4. καταλέλοιπε δὲ (Σπεύσιππος) πάμπλειςα ὑπομνήματα καὶ διαλόγους πλείονας. ς. ςίχοι Μκβ΄ δσλθ΄ (d. h. 34075).

34. Diog. IV. 24. καὶ κατέλιπε (Κράντωρ) ὑπομνήματα εἰς μυριάδας ςίχων τρεῖς.

35. Diog. V, 27., vgl. 21. συνέγραψε δὲ (Ἀριςοτέλης) παμπλεῖςα βιβλία . . γίνονται αἱ πᾶσαι μυριάδες

---

a) Vgl. Credner: Gesch. des neutest. Kanon S. 403. Tischendorf in Herzogs Encykl. s. v. Bibeltext II. 160.

b) Die alexand. Bibliotheken S. 91.

σίχων τέτταρες καὶ τετταράκοντα πρὸς τοῖς πεντακισχιλίοις καὶ διακοσίοις ἑβδομήκοντα.

37. Diog. VII, 188. ἐν δὲ τῷ περὶ πολιτείας καὶ μητράσι λέγει (Χρύσιππος) συνέρχεσθαι — τὰ δ' αὐτά φησι καὶ ἐν τῷ περὶ τῶν μὴ δι' ἑαυτὰ αἱρετῶν εὐθὺς ἐν ἀρχῇ· ἐν δὲ τῷ γ' περὶ δικαίου κατὰ τοὺς χιλίους σίχους καὶ τοὺς ἀποθανόντας κατεσθίειν κελεύων.

Die letzte Stelle zeigt, daß man nach Zeilen sogar citirte. Wie war das möglich? Die nächste Abschrift nach dem Original hatte ja schon andre Zeilen. Man half sich so. Immer, wo eine Zeile im Original zu Ende war, machte der Schreiber ein Punctum; am Ende schrieb er dann die Zahl der Stichen nach dem Original ab. Dafür führt Ritschl einen vollgültigen Beleg, nämlich folgende Bemerkung Hänels a) an: In der Annahme von Interpunctionen in alten Handschriften verfährt man meistens zu rasch. Häufig sind sie nur Ruhepuncte des Schreibers; noch häufiger dienen die Puncte dazu, das Ende der Zeilen im Originale, das copirt wurde, anzudeuten; daher sie regelmäßig in derselben Distanz, manchmal sogar mitten in einem Worte wiederkehren. Das Ende einer Seite im Original wird dann oft mit einem Kolon oder Semikolon angedeutet, worauf meistens ein großer Buchstabe folgt. Dies ist vorzüglich bei Handschriften der Fall, die aus Schreiberschulen stammen, wo also diplomatisch genau geschrieben wurde. Ich habe dies an zwei Handschriften bestätigt gefunden, deren eine das Original der andern ist.

Mit den Stichen der Alten sind, wie Ritschl S. 106 lehrt, nicht zu verwechseln die Stichen des Euthalios; jenes sind Raum-, dieses Sinnzeilen. Ein Beispiel gibt Ritschl Seite 107 nach Hug:

ΠΡΕΣΒΥΤΑΣΝΗΦΑΛΙΟΥΣΕΙΝΑΙ
ΣΕΜΝΟΥΣ
ΣΩΦΡΟΝΑΣ

a) Seebode: Archiv für Philol. Bd. V. H. 1. Neue Jahrb. 1837. Suppl. 5. H. 1. S. 116 flg. Anm.

u. s. w. (Aus Titus 2, 1.) Man sieht also, das sind weder Stichen im antiken, noch Bibelverse im heutigen Sinne des Wortes.

Im Jahre 458 theilte Euthalios Paulus Briefe in solche Stichen ein, deren Verzeichniß ich hier nebst Beifügung der von ihm mit übernommenen Capitel und Gegenüberstellung unserer heutigen Zählung gebe.

	Zählung des Euthalios:						Heutige Zählung:		
Römer . .	Cap.	XIX.	Verse	920.	—	Cap.	XVI.	Verse	433.
Korinther I.	„	IX.	„	870.	—	„	XVI.	„	436.
Korinther II.	„	X.	„	590.	—	„	XIII.	„	254.
Galater .	„	XII.	„	293.	—	„	VI.	„	149.
Epheser .	„	X.	„	312.	—	„	VI.	„	155.
Philipper .	„	VII.	„	208.	—	„	IV.	„	104.
Kolosser .	„	X.	„	208.	—	„	IV.	„	95.
Thessalonicher I.	„	VII.	„	193.	—	„	V.	„	79.
„ II.	„	VI.	„	106.	—	„	III.	„	47.
Hebräer . .	„	XXII.	„	703.	—	„	XIII.	„	303.
Timotheus I.	„	XVIII.	„	203.	—	„	VI.	„	113.
„ II.	„	IX.	„	179.	—	„	IV.	„	83.
Titus . . .	„	VI.	„	97.	—	„	III.	„	46.
Philemon .	„	II.	„	37.	—	„	—	„	25.

Die katholischen Briefe enthalten nach Euthalios:

	Zählung des Euthalios:						Heutige Zählung:		
Jacobus . . .	Cap.	IV.	Verse	112.	—	Cap.	V.	Verse	108.
Petri I.	„	III.	„	58.	—	„	V.	„	105.
Petri II.	„	IV.	„	154.	—	„	III.	„	61.
Johannis I. . .	„	III.	„	150.	—	„	V.	„	105.
„ II. . . .	„	I.	„	30.	—	„	—	„	13.
„ III. . . .	„	I.	„	31.	—	„	—	„	15.
Judä	„	IV.	„	68.	—	„	—	„	25.

Man hüte sich, beim Euthalios schon unsere heutige Ordnung nach dem Umfange zu suchen: man sehe nur den Epheserbrief und die Stellung des Hebräerbriefs: der Epheserbrief hat mehr Verse, als der Galater- und Philipper-Brief, und der Hebräerbrief steht vor Timotheus I. Da man nun auch die Zahl unserer heutigen

Capitel oder Verse, wie meine Tabelle lehrt, nicht in Rechnung ziehen kann, so glaube ich erwiesen zu haben:

1) Daß die apostolischen Schriften des neuen Testaments stichometrisch geordnet sind, daß namentlich
2) die Briefe des Paulus in bestimmten Gruppen stichometrisch, d. h. nach der Zahl der Zeilen geordnet sind, und daß endlich
3) dies stichometrische Princip auch bei dem Zusammenordnen mehrerer an dieselbe Adresse gerichteten Briefe befolgt ward, so daß also nur dem äußeren Umfange nach der erste Korinther-, Thessalonicher-, Timotheus-, Petrus- und Johannis-Brief voransteht und die Ziffer I. trägt, statt deren also verständlicher etwa die Adjectiva groß und klein heut zu Tage anzuwenden wären. Es ist demnach Sache der Kritik, nachzuweisen, in welchem Sinne die Ziffer I. oder II. oder III. ursprünglich zu verstehen ist. Diese hat nun zwar den ersten Korintherbrief z. B. nicht anzutasten, wohl aber den ersten Brief an die Thessalonicher.

Dritter Abschnitt.

Die Briefe an die Thessalonicher.

Drei Gelehrte ersten Ranges, Hugo Grotius, Ferd. Christian Baur und H. Ewald haben a) den Satz aufgestellt: der zweite Thessalonicher-Brief ist der erste, der erste der zweite. Diesen Satz hat Ewald zu drei verschiedenen Malen am beharrlichsten vertheidigt und in seinen Sendschreiben des Paulus auch praktisch ausgeführt. Mir hat sich die Wahrheit desselben so klar herausgestellt, daß ich mich gedrungen fühle, ihn nach Kräften noch mehr zu begründen und zur Anerkennung zu bringen.

a) Baur in theol. Jahrb. Tüb. 1855, H. 2. S. 165. Ewald in Jahrb. der bibl. Wiss. 1851 S. 250. Gesch. des apostol. Zeitalters 1858 S. 455 und 461. Diese Notiz entnehme ich Lünemann zu den Thessalonichern.

I. Cap.

1 Thessalonicher 4, 10—12.

Die Worte 1 Thessal. 4, 10—12., παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς — χρείαν ἔχητε scheinen mir eine bestimmte Hinweisung auf 2 Thess. 3, 6—13. zu enthalten.

Man sehe nur 2 Thess. 3, 6—13. genauer an. Das ἀκούομεν, welches doch lebhafter, unmittelbarer ist, als wenn etwa ἠκούσαμεν dort stände, weist darauf hin, daß der Bericht, den Timotheos dem Apostel so eben erstattet hatte, denselben veranlaßte, dem auftauchenden Unwesen geschäftigen geistlichen Müssigganges sofort zu steuern. Die offene Vorführung der eigenen Handlungsweise, die ganze eindringliche Fassnng der Stelle, die Verhaltungsregeln, welche der Apostel den Aeltesten gegen Ungehorsame kraft ihres Amtes zu nehmen vorschreibt, machen es begreiflich, daß die Stelle nicht blos dem Apostel selbst im Gedächtniß blieb, sondern ihm auch als eine amtliche Anweisung galt, an die er die Thessalonicher als an etwas ihnen Wohlbekanntes später nur erinnern zu dürfen glaubte. Dazu ist zu beachten, daß Paulus in diesem 3ten Capitel sich drei Mal, V. 4, 6 und 12, des Ausdruckes παραγγέλλομεν bedient. Daher scheint es ganz natürlich, wenn er in seinem späteren Briefe mit dem παρηγγείλαμεν, 1 Thess. 4, 11., denselben Ausdruck παραγγέλλομεν wieder aufnimmt. Denn 1 Thess. 4, 10—12 sind die Worte καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν ein bestimmtes Citat von 2 Thess. 3, 6—12. Man hat, wie es scheint, bisher nicht beachtet, daß an unserer Stelle der Aorist παρηγγείλαμεν steht, nicht das Imperfect παρηγγέλλομεν; man hat daher gemeint, Paulus verweise hier auf die Lehren und Ermahnungen, welche er bei seiner Anwesenheit mündlich ertheilt habe. Allein dann müßte ja hier, wie 2 Thess. 3, 10. das Imperfect stehen, nicht der Aorist, welcher bekanntlich ein einmaliges Factum berichtet, zum Unterschiede vom Imperfect, welches mehrfach Wiederholtes erzählt. Dieser Regel entsprechend, heißt es denn auch 1 Thess. 3, 4.: ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἦμεν προελέγομεν. Die Beziehung der einen Stelle, 1 Thess. 4., auf die andere, 2 Thess. 3., ist kaum zu verkennen: an beiden Stellen finden sich dieselben Worte. Das παρακαλοῦμεν 2 Thess. 3, 12. findet sich 1 Thess.

4, 10. wieder; dem παραγγέλλομεν 2 Thess. 3, 10. und 12. entspricht das παραγγείλαμεν 1 Thess. 4, 11.; den Worten μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι 2 Thess. 3, 12. entsprechen die ἡσυχάζεσθαι καὶ ἐργάζεσθαι 1 Thess. 4, 11.

Ich sehe also in 1 Thess. 4, 10—12. einen kürzeren Hinweis auf die lebensfrische Vorstellung 2 Thess. 3, 6—18. Ewald hält 1 Thess. 4, 9 f. für einen Nachtrag zu 2 Thess. 3, 6—16.; indeß kann ich mit seiner Erklärung des περισσεύειν 1 Thess. 4, 10. nicht einverstanden sein, obwohl ich freilich, wie ich später zeigen werde, auch Lünemanns Ansicht nicht theile.

II. Cap.

Die junge und die bewährte Gemeinde.

Es ist auch, wie ich glaube, nachweisbar, daß der sogenannte erste Brief eine um vieles ältere Christengemeinde voraussetzt, als der sogenannte zweite.

Auf eine bereits bewährte, ältere Gemeinde scheinen mir hinzuweisen: 1 Thess. 1, 6—10; 2, 19. 20; 4, 10; 5, 5.

Besonderer Werth dürfte auf 1 Thess. 1, 7. 8. und auf 1 Thess. 4, 10. zu legen sein. Ich begreife in der That nicht, wie Lünemann, Comm. Aufl. 2. Seite 30, der Behauptung Baur's, daß die Aussage V. 7 nur für eine schon seit langer Zeit bestehende Gemeinde sich schicke, jede Berechtigung absprechen kann. Bedurfte es denn nicht längere Zeit, daß die Gemeinde zu Thessalonich allen Gläubigen in ganz Makedonien und Achaja als eine Mustergemeinde bekannt wurde? wie konnte man in kurzer Zeit allgemein von den Christen zu Thessalonich reden? Und nun gar die Worte 1 Thess. 1, 8: οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ Ἀχαΐᾳ, ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἐξελήλυθεν — wie sind sie anders zu verstehen, als von dem aller Orten, nicht blos in Makedonien und Achaja, verbreiteten Rufe der Gemeinde zu Thessalonich! Lünemann ist der Ansicht, Paulus rede 1 Thess. 1, 8. hyperbolisch, wie Römer 1, 8.: ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ. Allein Röm. 1, 8. setzt doch auch eine seit längerer Zeit bereits bestehende Gemeinde voraus. Als Paulus den Römerbrief schrieb, im J. 56 a),

a) Nach Wieseler im Jahr 58.

bestand die Gemeinde zu Rom schon längst. Man braucht durchaus kein Katholik zu sein, um Philippi beizupflichten, wenn er in seinem Commentar S. 1 sagt, der Römerbrief setze das Bestehen einer selbstständigen, unter sich zusammenhängenden, wohl organisirten Gemeinde voraus. Nun wohl; mehr Zeit, als man der Römergemeinde gibt, nehme ich auch für die Thessalonichergemeinde nicht in Anspruch. Uebrigens leugne ich nicht, daß Paulus mitunter sich hyperbolisch ausdrückt a); nur meine ich, daß so wenig Römer 1, 8., wie andere Stellen der Art den Thatbestand im wesentlichen erschüttern können. Das Factum bleibt, wenn es auch etwas lebhaft ausgedrückt ist.

Die 1 Theff. 2, 19. 20. gebrauchten Ausdrücke sind zu stark, um auf eine andere, als eine schon bewährte Gemeinde zu passen, auf welche der Apostel aus Erfahrung stolz ist.

Zu 1 Theff. 4, 10. sagt Lünemann: Baur und Schrader hätten übersehen, daß 1) nicht *εἰς πάντας τοὺς ἁγίους*, sondern *εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ* geschrieben stehe, mithin die Ausübung jener Tugend (die Bruderliebe) auf die den Thessalonichern allernächst liegende christliche Umgebung beschränkt werde; 2) daß Paulus noch eine Zunahme in jener Tugend verlange, also andeute, daß die Ausübung derselben erst seit Kurzem begonnen habe. — Darauf erwidere ich: 1) Lünemann scheint nicht zu bedenken, daß, wenn Paulus in Korinth schreibt, die Bruderliebe der Thessalonicher habe sich über alle Gläubige in Makedonien erstreckt, man doch auch dazu, daß diese Kunde von allen Christen in ganz Makedonien her zum Paulus nach Korinth gelangte, einen nicht kleinen Zeitraum in Rechnung ziehen muß. Auch war 2) König Philipp's ganz Hellas so schwer bedrohendes Reich, Makedonien, kein kleines Land, und von einer allernächsten Nähe der christlichen Umgebung von Thessalonich kann hier also nicht die Rede sein; zumal da Paulus von *ἀδελφοῖς*, nicht von *ἐκκλησίαις* spricht, also nicht blos die beiden damals allein noch vorhandenen Gemeinden von Philippi

---

a) Zu den von Lünemann angeführten Kolosserstellen füge ich noch Röm. 16, 16. hinzu.

und Beröa, sondern alle in Makedonien weit umher zerstreuten Christen meint, wenn er εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ sagt. Daß die Kunde zu allen Christen Makedoniens und von allen Christen Makedoniens nach Korinth zum Paulus gelangte, erforderte mehr Zeit, als Lünemann einräumen kann. Wenn derselbe 3) aus dem Verlangen des Paulus, die Thessalonicher möchten an Bruderliebe zunehmen, schließt, die Ausübung derselben müsse erst seit kurzem begonnen haben, so berechtigt ihn dazu weder die Fassung der Stelle, noch die Logik. Denn das περισσεύειν kann man gar wohl anders erklären a), und selbst wenn Lünemann dies Wort richtig übersetzte, wie er es nicht thut, so würde doch auch den bewährtesten Christen eine Zunahme in der Bruderliebe immer noch gewünscht werden können. Ich denke also, Baur und Schrader haben Recht, wenn sie 1 Thess. 4, 9. nur für eine schon geraume Zeit bestehende Gemeine passend finden, weil sonst die Bruderliebe der Thessalonicher, die sie gegen alle Brüder in Makedonien beweisen, als eine schon so allgemein erprobte Tugend nicht gerühmt werden könne.

Die vorstehend besprochenen Stellen erzeugen also meiner Ansicht nach die Anschauung von einer länger bestehenden, bewährten Gemeinde. Ich meine aber auch aus einigen Stellen des zweiten Thessalonicherbriefes auf eine junge Gemeinde schließen zu dürfen, wie ich aus den besprochenen Stellen des ersten so eben auf eine ältere geschlossen habe.

Ich vergleiche 2 Thess. 1, 3. mit 1 Thess. 1, 7. 8; 2 Thess. 1, 11. mit 1 Thess. 5, 5; 2 Thess. 1, 10. und 2, 14. mit 1 Thess. 2, 19. 20. und 4, 10. 11., endlich 2 Thess. 3, 7. mit 1 Thess. 1, 7., und finde überall den Gegensatz zwischen der jungen und der bewährten Gemeinde. Ich gehe ins Einzelne.

2 Thess. 1, 3. scheinen mir die Worte ὅτι ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν καὶ πλεονάζει auf eine im Glauben wachsende, erst werdende Gemeinde zu gehen, welche später, 1 Thess. 1, 7. 8., als eine vollendete Mustergemeinde dasteht.

---

a) Siehe unten Cap. VII. § 8. zu 1 Thess. 4, 10.

2 Theſſ. 1, 11. ſagt Paulus, er bete darum, Gott möge die Theſſalonicher würdig machen der Berufung (ἵνα ὑμᾶς ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως), und 1 Theſſ. 5, 5. ſind ſie alle Söhne des Lichtes und Söhne des Tages!

2 Theſſ. 1, 10. und 2, 14. weiſen auf den Anfang des Werkes Pauli hin, auf die erſte Annahme ſeines Evangeliums, während 1 Theſſ. 2, 19. 20. und 4, 10. 11. eine in Glauben und Liebe bewährte Gemeinde vor uns ſteht, der gerechte Gegenſtand der Freude und des Ruhmes St. Pauli.

2 Theſſ. 3, 7. ſagt er nur, die Theſſalonicher wiſſen ihm nachzuahmen, οἴδατε, πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ὑμᾶς, und ermahnt ſie dazu; 1 Theſſ. 2, 14. und 1, 6. ſagt er, ſie ſeien bereits ſeine Nachahmer geworden: καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε a).

So glaube ich denn die vorgebrachten Gründe als Stützen für den Satz betrachten zu dürfen:

> Daß der ſogenannte zweite Theſſalonicherbrief im Jahre 49 zu Beröa, der ſogenannte erſte aber 1½ Jahre ſpäter im Jahre 51 zu Korinth geſchrieben iſt.

III. Cap.

Die Geſchichte der Gemeinde.

Der ſogenannte zweite Theſſalonicherbrief beginnt mit den Worten: Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος. Da nun laut der Apoſtelgeſchichte 17, 14. und 18, 5. Silvanus und Timotheos in Beröa und in Korinth mit dem Apoſtel zuſammen waren, ſo ſteht uns zunächſt die Wahl frei zwiſchen beiden Städten. Hiſtoriſche Gründe aber nöthigen, Beröa zu wählen. Denn in dem früher geſchriebenen ſogenannten zweiten Briefe ſind die Leiden geſchildert, welche die Gemeinde im Jahre 49 noch zu dulden hatte, im ſpäter geſchriebenen ſogenannten erſten iſt von denſelben Leiden als von bereits überſtandenen die Rede. Apoſtelgeſch. 17, 5—9. ſind die Leiden geſchildert, welche Jaſon und etliche andere Chriſten um des Evangelii willen zu Theſſalonich erduldeten. Die Verfolgung abſeiten der Juden hörte auch nach Paulus' Abreiſe nicht auf; ver-

---

a) Man vgl. namentlich Lünemann S. 61 zu 1 Theſſ. 2, 14.

folgten doch die Juden zu Thessalonich den Apostel noch in Beröa, und vertrieben ihn (Apostelgesch. 17, 13.) von dort nach Athen! Auf diese Leiden der Christen zu Thessalonich bezieht man also mit Recht die Stellen:

2 Thess. 1, 4.: ἐν πᾶσιν τοῖς διωγμοῖς ὑμῶν καὶ ταῖς θλίψεσιν αἷς ἀνέχεσθε.

2 Thess. 1, 5.: ὑπὲρ ἧς πάσχετε.

2 Thess. 1, 6.: τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς.

2 Thess. 1, 7.: καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις.

Ebenso 1 Thess. 2, 14; 3, 3. a)

Vergleicht man nun aber 2 Thess. 1, 4—7., besonders V. 5 mit 1 Thess. 2, 14., so sind durch das ἐπάθετε in dem später geschriebenen (sogenannten ersten) Briefe die in dem früher geschriebenen (sogenannten zweiten) als gegenwärtig dargestellten Verfolgungen als überstanden dargestellt, und man kann also nur, wie es von den Gegnern geschehen ist, zu einer historischen Conjectur seine Zuflucht nehmen, welche aber dem wahren Thatbestande nicht entspricht. Man hat nämlich an den Wiederausbruch von Verfolgungen zu Thessalonich gedacht, wovon die Geschichte jedoch nichts weiß.

Der Abstand zwischen einer jungen und einer bewährten Gemeinde, welchen ich soeben nachgewiesen zu haben glaube, bildet die Grundlage für den bereits ausgesprochenen Satz, daß der frühere Brief, den man jetzt den zweiten nennt, im Jahre 49, der spätere, den man jetzt den ersten nennt, im Jahre 51 geschrieben wurde. Diese Thesis vertheidige ich mit folgenden Argumenten:

Wieseler beweist b), daß Paulus im Herbst, gegen Michaelis, in Korinth anlangte. In Beröa hatte er, wie wir gesehen haben,

---

a) Wieseler (Chronol. des apost. Zeitalt. S. 253) sagt: Paulus spricht von seiner ersten Wirksamkeit in Thessalonich und den ihr folgenden Zuständen der damaligen Gemeine so, daß man sieht, sie können erst der jüngsten Vergangenheit angehören. 1 Thess. 1, 6; 2, 14—16; 3, 2—5; 1, 9—12; 3, 13. Darauf erwidere ich: Die hier citirten Stellen gehen allerdings auf die junge, neubegründete Gemeinde, sind aber erst 51, nicht schon 49 gemachte Bemerkungen.

b) Chronologie des apostol. Zeitalters S. 50.



den sogenannten zweiten Brief geschrieben, und von Beröa war er laut Apstgsch. 17, 15; 18, 1. nach Athen, von Athen nach Korinth gekommen. Auf die Reise von Athen nach Korinth rechne ich nun nach Wieseler S. 43 zwei Tage, auf den Aufenthalt zu Athen 14 Tage, und auf die Reise von Beröa nach Athen 3 Tage. Die so gefundenen 19 Tage ziehe ich vom 29. Septbr. — dem Tage der Ankunft des Paulus in Korinth — ab, und erhalte so den 13. Septbr. für den Tag der Abreise von Beröa. In Beröa blieb Paulus über 3 Wochen. Folglich schrieb er den sogenannten zweiten Brief im August oder September des Jahres 49 (nach Wieseler 52).

Gleich nach Ostern 51 a) verließ Paulus Korinth. Als Silvan und Timotheos kamen (1 Theß. 3, 6.), war er schon eifrig begriffen in der Lehre (Apgsch. 18, 5.). Da kam die Zeit, wo Paulus, von den Juden verfolgt, in Furcht gerieth (Apgsch. 18, 9.), wo er verklagt wurde (Apgsch. 18, 12—17.). Nun war Ruhe eingetreten, und Paulus blieb noch eine geraume Zeit in Korinth. Da, also im Jahre 51, schrieb er den sogenannten ersten Brief an die Thessalonicher b). In diesem klagt er nicht mehr, wie in dem früheren (2 Theß. 3, 2.), über persönliche Unsicherheit.

IV. Cap.

Unterschied in der Ausdrucksweise beider Briefe.

Nach Lünemanns Bericht S. 166 hat Kern in dem sogenannten zweiten Briefe manches Unpaulinische zu finden geglaubt. Obwohl nun Lünemann darin Recht hat, daß er durch Kerns Angriff die Echtheit des Briefs nicht erschüttert findet, so ist doch kaum abzuleugnen, daß an zwei Stellen eine beachtenswerthe Abweichung vom sonstigen Sprachgebrauche des Paulus sich findet, nämlich das *εὐχαριϛεῖν ὀφείλομεν*, 2 Theß. 1, 3. und 2, 13.

Während Paulus im früheren (sogenannten zweiten) Briefe zu dem *εὐχαριστεῖν* das *ὀφείλομεν* hinzusetzt, gebraucht er sonst in diesem Sinne überall nur das Verbum allein, nämlich:

---

a) Wieseler S. 50 hat das J. 54.

b) Damit wage ich auch hierin gegen Wieseler mich zu erklären. Siehe unten zu 1 Theß. 3, 6. unter Nr. 7.

Röm. 1, 8: εὐχαριστῶ.
1 Cor. 1, 4: εὐχαριστῶ.
Ephes. 1, 16: εὐχαριστῶν.
Ephes. 5, 20: εὐχαριστοῦντες.
Phil. 1, 3: εὐχαριστῶ.
Col. 1, 3: εὐχαριστοῦμεν.
Col. 1, 12: εὐχαριστοῦντες.
1 Theſſ. 1, 2: εὐχαριστοῦμεν.
1 Theſſ. 2, 13: εὐχαριστοῦμεν.
Philem. 4: εὐχαριστῶ.

Dieſe 10 Fälle zeigen, daß nach dem früher geſchriebenen (ſogenannten zweiten) Briefe, alſo ſeit dem Jahre 49 der Sprachgebrauch des Paulus ſich dahin geſetzt hatte, daß er im Jahr 51 das Verbum mit Hinzuſetzung von ἀδιαλείπτως, οὐ παύομαι c. participio, gebrauchte, und dies rührte wieder von den factiſchen Verhältniſſen ſelbſt her. Wenn Paulus im Jahr 49 (2 Theſſ. 1, 3. und 2, 13.) εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν ſagt, ſo hat dieſe Ausdrucksweiſe etwas Futuriſches. Er will erſt danken für die junge Gemeinde. Anderthalb Jahr ſpäter aber dankt er alle Tage ἀδιαλείπτως für die bewährte Theſſalonichergemeinde, wie für alle andern von ihm geſtifteten Gemeinden, in ſeinen gewöhnlichen Gebetsſtunden. Der Gewohnheit des Handelns entſprach nunmehr die Gewohnheit des Ausdrucks. In dem ὀφείλομεν 2 Theſſ. 1, 3. und 2, 13. ſehe ich ſomit eine nicht zu verachtende Stütze für meine Anſicht, daß der ſogenannte zweite Theſſalonicherbrief der früher geſchriebene iſt.

V. Cap.

2 Theſſ. 2, 1 ff. und 1 Theſſ. 4, 13—17.

Mit Nachdruck iſt bereits von Andern darauf hingewieſen, daß die beiden eſchatologiſchen Stellen 2 Theſſ. 2, 1 ff. und 1 Theſſ. 4, 13—17. ſich viel einfacher und natürlicher ſo ordnen, daß die zuerſt angeführte der letzteren vorangeht. Der Apoſtel hatte — ſo faſſe ich die Sache auf — den Theſſalonichern, wie es ſich von ſelbſt verſtand, auch von den letzten Dingen gepredigt, hatte der Paruſie gedacht. Da waren nun bald nach ſeiner Abreiſe manchen

den sogenannten zweiten Brief geschrieben, und von Beröa war er laut Apstgsch. 17, 15; 18, 1. nach Athen, von Athen nach Korinth gekommen. Auf die Reise von Athen nach Korinth rechne ich nun nach Wieseler S. 43 zwei Tage, auf den Aufenthalt zu Athen 14 Tage, und auf die Reise von Beröa nach Athen 3 Tage. Die so gefundenen 19 Tage ziehe ich vom 29. Septbr. — dem Tage der Ankunft des Paulus in Korinth — ab, und erhalte so den 13. Septbr. für den Tag der Abreise von Beröa. In Beröa blieb Paulus über 3 Wochen. Folglich schrieb er den sogenannten zweiten Brief im August oder September des Jahres 49 (nach Wieseler 52).

Gleich nach Ostern 51 a) verließ Paulus Korinth. Als Silvan und Timotheos kamen (1 Thess. 3, 6.), war er schon eifrig begriffen in der Lehre (Apgsch. 18, 5.). Da kam die Zeit, wo Paulus, von den Juden verfolgt, in Furcht gerieth (Apgsch. 18, 9.), wo er verklagt wurde (Apgsch. 18, 12—17.). Nun war Ruhe eingetreten, und Paulus blieb noch eine geraume Zeit in Korinth. Da, also im Jahre 51, schrieb er den sogenannten ersten Brief an die Thessalonicher b). In diesem klagt er nicht mehr, wie in dem früheren (2 Thess. 3, 2.), über persönliche Unsicherheit.

IV. Cap.

Unterschied in der Ausdrucksweise beider Briefe.

Nach Lünemanns Bericht S. 166 hat Kern in dem sogenannten zweiten Briefe manches Unpaulinische zu finden geglaubt. Obwohl nun Lünemann darin Recht hat, daß er durch Kerns Angriff die Echtheit des Briefs nicht erschüttert findet, so ist doch kaum abzuleugnen, daß an zwei Stellen eine beachtenswerthe Abweichung vom sonstigen Sprachgebrauche des Paulus sich findet, nämlich das *εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν*, 2 Thess. 1, 3. und 2, 13.

Während Paulus im früheren (sogenannten zweiten) Briefe zu dem *εὐχαριστεῖν* das *ὀφείλομεν* hinzusetzt, gebraucht er sonst in diesem Sinne überall nur das Verbum allein, nämlich:

---

a) Wieseler S. 50 hat das J. 54.

b) Damit wage ich auch hierin gegen Wieseler mich zu erklären. Siehe unten zu 1 Thess. 3, 6. unter Nr. 7.

Röm. 1, 8: εὐχαριστῶ.
1 Cor. 1, 4: εὐχαριστῶ.
Ephes. 1, 16: εὐχαριστῶν.
Ephes. 5, 20: εὐχαριστοῦντες.
Phil. 1, 3: εὐχαριστῶ.
Col. 1, 3: εὐχαριστοῦμεν.
Col. 1, 12: εὐχαριστοῦντες.
1 Thess. 1, 2: εὐχαριστοῦμεν.
1 Thess. 2, 13: εὐχαριστοῦμεν.
Philem. 4: εὐχαριστῶ.

Diese 10 Fälle zeigen, daß nach dem früher geschriebenen (sogenannten zweiten) Briefe, also seit dem Jahre 49 der Sprachgebrauch des Paulus sich dahin gesetzt hatte, daß er im Jahr 51 das Verbum mit Hinzusetzung von ἀδιαλείπτως, οὐ παύομαι c. participio, gebrauchte, und dies rührte wieder von den factischen Verhältnissen selbst her. Wenn Paulus im Jahr 49 (2 Thess. 1, 3. und 2, 13.) εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν sagt, so hat diese Ausdrucksweise etwas Futurisches. Er will erst danken für die junge Gemeinde. Anderthalb Jahr später aber dankt er alle Tage ἀδιαλείπτως für die bewährte Thessalonichergemeinde, wie für alle andern von ihm gestifteten Gemeinden, in seinen gewöhnlichen Gebetsstunden. Der Gewohnheit des Handelns entsprach nunmehr die Gewohnheit des Ausdrucks. In dem ὀφείλομεν 2 Thess. 1, 3. und 2, 13. sehe ich somit eine nicht zu verachtende Stütze für meine Ansicht, daß der sogenannte zweite Thessalonicherbrief der früher geschriebene ist.

V. Cap.

2 Thess. 2, 1 ff. und 1 Thess. 4, 13—17.

Mit Nachdruck ist bereits von Andern darauf hingewiesen, daß die beiden eschatologischen Stellen 2 Thess. 2, 1 ff. und 1 Thess. 4, 13—17. sich viel einfacher und natürlicher so ordnen, daß die zuerst angeführte der letzteren vorangeht. Der Apostel hatte — so fasse ich die Sache auf — den Thessalonichern, wie es sich von selbst verstand, auch von den letzten Dingen gepredigt, hatte der Parusie gedacht. Da waren nun bald nach seiner Abreise manchen

Christen in Thessalonich schwärmerische Einfälle in den Sinn gekommen; sie meinten, der Herr erscheine sofort: Hatte doch Paulus ihnen wohl nicht verschwiegen, daß er selbst die Parusie noch wohl mit erleben werde a). Diesem gefährlichen Wahne der Thessalonicher entgegen zu treten, schrieb er ihnen den ersten Gemeindebrief, den wir überhaupt von ihm haben. Er schrieb ihnen also über das Wann? Die ganze Darstellung bestätigt meine Ansicht, daß der Brief zu Beröa, keine vier Wochen nachdem Paulus Thessalonich verlassen hatte, geschrieben ist. Darum **erinnert** er sie an das, was er ihnen noch vor kurzem gesagt hatte, er sagt 2 Thess. 2, 5: *οὐ μνημονεύετε;* er weist nur hin auf den uns leider so räthselhaften *κατέχων* und das *κατέχον* (2 Thess. 2, 6 und 7). Gewiß hätte er im Jahr 51 ausführlicher geredet.

Nun wußten sie also, der Antichrist müsse erst kommen, ehe der Herr selbst wieder erscheine. Damit hörte das *σαλευθῆναι* und *θροεῖσθαι* 2 Thess. 2, 2. auf, und so war, rechne ich, etwa ein Jahr lang in der Gemeinde zu Thessalonich Alles ruhig. Da aber waren allmählich mehrere Mitglieder der Gemeinde gestorben. Da war zuerst ihren Angehörigen, dann allen Brüdern der angstweckende Gedanke gekommen: ihre entschlafenen Lieben gingen des Segens der Parusie verlustig. Diese Idee konnte bei ehemaligen Judenchristen, wenn sie vielleicht sogar Sadducäer gewesen wären, gar wohl aufkommen. Mit Recht schließt Lünemann aus 1 Thess. 4, 13., daß sie darüber an Paulus eine directe Anfrage gerichtet hätten. Darum schrieb Paulus den großen (den sogenannten ersten) Brief. Die *κεκοιμημένοι* (1 Thess. 4, 13.) machen namentlich, wenn man den doch nicht großen Umfang der Gemeinde bedenkt, es dem Exegeten wünschenswerth, eine möglichst lange Zeit für den Zwischenraum zwischen dem früheren und späteren Briefe zu gewinnen; nach Jahresfrist nun konnten schon mehrere Brüder gestorben sein. Nehmen wir an, daß die älteren Gemeindeglieder ihren Brüdern im Tode vorangingen, so mochten also im Jahr 51 gerade die ersten, ältesten Christen, vielleicht die Vorsteher der Gemeinde, gestorben sein: um so begreiflicher also die Herzensangst

a) Vgl. H. Martensen, Dogmatik 1856 S. 440.

der Thessalonicher. Doch konnte diese ganze, offenbar mehr aus dem Grübeln über die Parusie entstandene Frage erst dann entstehen, als man über das Kommen des Herrn im wesentlichen bereits belehrt war. Als man die Zeit der Parusie wußte, dachte man an Anderes; die Zeitfrage ging jeden persönlich selbst an, die im zweiten (dem sogenannten ersten) Briefe berührte nur Andere, waren es gleich liebe Angehörige, christliche Brüder. Wie konnte man erst einen Nebenumstand, dann eine Hauptfrage besprechen!

Man glaubt mich vielleicht mit 1 Thess. 5, 1—5. zu schlagen. Man behauptet, Paulus habe den Thessalonichern im ersten Briefe bestimmt gesagt: über Zeit und Stunde der Parusie sei nur das zu lehren, daß sie unerwartet, plötzlich komme. Daraus sei dann die Unruhe entstanden, welche Paulus durch die im zweiten Briefe (2 Thess. 2, 1 ff.) gegebene Nachweisung zu beseitigen suche. Allein die Schuld des dort 2 Thess. 2, 1. erwähnten *σαλευθῆναι* und *θροεῖσθαι* wird ja ausdrücklich den Betrügern a) zugeschrieben, nicht dem Paulus, der doch gewiß, hätten die Betrüger seinen Brief mißdeutet, nicht geschrieben hätte: *μήτε δι᾽ ἐπιστολῆς ὡς δι᾽ ἡμῶν*, womit er ja auf einen untergeschobenen Brief hinweist. Ich vermuthe, außer dem Gegenstande ihrer Besorgniß, der 2 Thess. 4, 13. berührten Anfrage, hatten die Thessalonicher nun gefragt: wann denn der Antichrist komme? und darauf gab ihnen Paulus den Bescheid 1 Thess. 5. Er beruhigt sie im Jahr 51 nicht mehr; die Ruhe war also schon da, ja, wie er fürchtete, zu sehr da; darum sagt er V. 6: *ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν, ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν.* Da steht also nicht mehr die frühere junge aufgeregte, sondern die mehr als ein Jahr alte, bereits zum Schlafe geneigte Gemeinde vor uns!

Nach diesen Bemerkungen sei es mir gestattet, die beiden Briefe im einzelnen nach meiner Auffassung zu besprechen.

---

a) Es heißt 2 Thess. 2, 2. *ὡς δι᾽ ἡμῶν*: das deutet auf Fälscher, V. 3 *ἐξαπατήσῃ*: das deutet auf Betrüger. Ueber diese Betrüger spreche ich Cap. VI. § 5. zu 2 Thess. 2, 3.



VI. Cap.

Der sogenannte zweite Thessalonicherbrief.

§ 1.

2 Theff. 1, 4.

ὥστε ἡμᾶς αὐτοὺς ἐν ὑμῖν ἐγκαυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ]. Wäre hier, wie Lünemann meint, an die Gemeinde von Korinth und deren Filialgemeinden zu denken, so dürften wir freilich unsern Brief nicht nach Beröa setzen. Allein nichts hindert uns, diesen Ausdruck allgemein zu fassen, so daß Paulus bestimmte Gemeinden gar nicht im Sinne hat. So mit Recht Ewald.

§ 2.

2 Theff. 2, 1.

ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ᾽ αὐτόν]. Hier findet Lünemann eine Rückbeziehung auf 1 Theff. 4, 17. Aber selbst wenn sich dort, was nicht der Fall ist, der Ausdruck *ἐπισυναγωγὴ* fände, würde doch Lünemanns Folgerung keine zwingende sein; vielmehr wird man auch diesen Ausdruck so verstehen können und müssen, daß er damit auf etwas den Lesern bereits Bekanntes hinweist, wie er auch der Parusie (*τῆς παρουσίας*) gedenkt, und wie es gleich nachher V. 3 *ἡ ἀποστασία* und *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* heißt.

§ 3.

2 Theff. 2, 2.

εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι]. Gegen die allgemein gangbare Ansicht, wornach das *ταχέως* sich auf den Abzug des Apostels bezieht, erklärt Lünemann es für: alsobald, sobald nur von dem betreffenden Gegenstande geredet wird. Dann müßte doch *σαλεύεσθαι* stehen. Ich finde es viel natürlicher, hier das *οὕτω ταχέως* Gal. 1, 6. zu vergleichen, und hier, wie dort, die kurze Zeit berührt zu finden, seit Paulus die Thessalonicher verlassen hatte. Es waren nach meiner Auffassung ja keine vier Wochen verflossen, seit sie an seinen Lippen gehangen hatten; da mochte er sich wohl wundern, daß sie so bald sich irre machen ließen.

§ 4.

2 Theſſ. 2, 2.

μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν.] Ohne Zweifel erklärt ſich hier Lünemann mit Recht gegen die Beziehung auf den ſogenannten erſten Theſſalonicherbrief, und denkt bei dieſen Worten an ein untergeſchobenes Sendſchreiben; nur erleichtert meine Auffaſſung des ganzen Sachverhältniſſes dieſe richtige Erklärung noch weſentlich. Denn während nach Lünemanns Anſicht, als Paulus 2 Theſſ. 2, 2. ſchrieb, bereits ein Brief des Apoſtels in den Händen der Gemeinde war, hatten ſie, wenn der vorliegende ſogenannte zweite Brief der erſte war, noch von Paulus Hand kein Schreiben empfangen, und ſo wurde es den Irrlehrern um ſo leichter, einen Brief überhaupt zu erdichten, ohne daß ſie einen Vergleich mit einem bereits vorhandenen dem Stile wie der Schrift nach zu fürchten hatten.

§ 5.

2 Theſſ. 2, 15.

εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν]. Ich erwarte den Einwurf: dieſe Worte weiſen auf den erſten Theſſalonicherbrief zurück. Iſt das denn aber nothwendig? Ich glaube nicht. Ich faſſe das *δι' ἐπιστολῆς* allgemein, adverbialiſch, wie man *διὰ γραφῆς* ſagt. Allerdings hatte der Apoſtel auch einen von ihm geſchriebenen Brief im Sinne; ſonſt konnte er des Ausdrucks ſich nicht bedienen; das war aber eben der vorliegende; durch dieſen waren ſie, wenn ſie dieſe Worte laſen, belehrt; denn der Hauptgegenſtand des Briefes war eben vorher erledigt.

§ 6.

2 Theſſ. 3, 2.

ἵνα ῥυσθῶμεν ἀπὸ τῶν ἀτόπων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων]. Es ſind die Verfolgungen gemeint, welche auch in Beröa noch von den Juden aus Theſſalonich dem Apoſtel erregt wurden: Apgſch. 17, 13. Lünemann ſagt, von Chriſten ſei hier nicht die Rede; denn *οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις* heiße: der Glaube iſt nicht jedermanns Sache. Folglich ſeien hier Juden gemeint. Darin hat er Recht, doch wird damit meine hiſtoriſche Auffaſſung nur beſtätigt; denn die eben erwähnten Worte finden dann in Apoſtelgeſch. 17, 12:

πολλοὶ μὲν οὖν ἐπίστευσαν ihre ebenso genügende Stütze und Erklärung, wie in Apgsch. 18, 6., worauf Lünemann verweist.

§ 7.

2 Thess. 3, 14.

διὰ τῆς ἐπιστολῆς]. Dies geht offenbar auf den vorliegenden Brief. War dies aber wirklich der zweite, so hatte ja Paulus dieselbe Mahnung, wie hier, bereits im ersten, 1 Thess. 4, 10—12., erlassen. Dann aber mußte er hier doch wohl διὰ τῶν ἐπιστολῶν sagen; dann lag eine Hinweisung auf seinen ersten Brief doch viel näher, als die auf seine mündlichen Ermahnungen (er sagt V. 10: παραγγέλλομεν) und auf das Hören, das Vernehmen vom Boten oder durch Hörensagen (er sagt V. 11: ἀκούομεν). Das καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν stünde, wäre dies der zweite Brief, gewiß hier, 2 Thess. 3, 10., nicht 1 Thess. 4, 11.

§ 8.

2 Thess. 3, 17. 18.

Daß diese Schlußworte vom Paulus eigenhändig geschrieben seien, und ein Echtheitsmerkmal enthalten, steht auch mir, wie Lünemann und Andern, völlig fest; nur glaube ich auch etwas auf Hugo Grotius Bemerkung geben zu müssen, welcher in dieser Stelle die Anzeige eines Verfahrens erblickt, welches gleich in einen ersten Brief, nicht in einen zweiten gehöre.

VII. Cap.

Der sogenannte erste Thessalonicherbrief.

§ 1.

1 Thess. 1, 2. 3.

Diese Verse stellen uns eine in Liebe und Glauben blühende, durch christliche Thätigkeit bereits bewährte Gemeinde vor Augen, für welche der Apostel immerdar Dankgebete thut, d. h. deren er alltäglich, so oft er für seine Gemeinden bittet, zu gedenken gewohnt ist. Der nun schon länger als $1^1/_2$ Jahre bestehenden Gemeinde gedenkt er unablässig (ἀδιαλείπτως V. 3), der jungen Gemeinde wollte er nur gedenken, wie sie's verdiente: 2 Thess. 1, 3; 2, 13.

§ 2.

1 Theff. 1, 8.

ἀφ᾽ ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου]. Obwohl ich mit Lünemann übersetze: Von euch aus ist hinaus erschallt das Wort des Herrn, d. h. das Evangelium, so sehe ich doch nicht ein, warum man hier nicht an eine Art freier Missionsthätigkeit denken darf. Ich beziehe mich auf den κόπος ἀγάπης V. 3. Das folgende οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ ist ein neues, zweites Factum, freilich nur asyndetisch u. s. w. hinzugefügt, weshalb ich auch kein Kolon, sondern ein Punctum mit nachfolgendem kleinen Anfangsbuchstaben setzen möchte. Ihr bildet, sagt Paulus, 1. objectiv, einen Mittelpunct für die Mission; ihr seid 2. subjectiv, von Anfang an so freudigfrischen Glaubens gewesen, daß man aller Orten davon redet. Lünemann sagt: ἀφ᾽ ὑμῶν κυρίου bedeute: die Kenntniß des Evangeliums selber verbreitete sich von euch aus, insofern die Energie und das Eclatante, was bei der Bekehrung der Thessalonicher hervortrat, die Aufmerksamkeit auf das Evangelium lenkte und demselben Freunde erwarb. — Hat er darin Recht, so kommt das meiner Ansicht, daß hier eine ältere Gemeinde, keine junge, geschildert wird, nur noch mehr zu gute; denn offenbar bedarf die von Lünemann ins Auge gefaßte, ohne Missionsthätigkeit abseiten der Thessalonicher aller Orten verbreitete Kunde ihrer Bekehrung längerer Zeit, als wenn man ihre persönliche Thätigkeit dabei missionarisch mitwirken läßt, nämlich durch gelegentliches Verkündigen des Evangeliums auf Berufs- und Gelegenheitsreisen, oder absichtlich dazu unternommenen Ausflügen.

§ 3.

1 Theff. 2, 9—11.

1 Theff. 2, 9. wiederholt Paulus dieselben Ausdrücke, deren er sich bereits 2 Theff. 3, 8. bedient hatte; doch ist er in Bezug auf die Schilderung seiner persönlichen Handlungsweise in dem späteren Briefe viel wortreicher, viel eindringlicher, als in dem früheren. Im ersten (dem sogenannten zweiten) im Jahr 49 kann er viel kürzer sein, im zweiten (dem sogenannten ersten) im Jahr 51 fühlt er sich schon veranlaßt, ihr Gedächtniß aufzufrischen. Er sagt μνημονεύετε 2 Theff. 2, 9. Vielleicht fürchtet er im Jahr 51 auch

schon verdächtigt zu sein; darauf scheint 1 Thess. 2, 10. hinzudeuten. Früher, 2 Thess. 3, 8. 9., hatte er sich nur als Beispiel angeführt, um den Thessalonichern das ἐργάζεσθαι einzuschärfen; später (1 Thess. 2, 9—11.) will er durch Schilderung seiner Leiden und Verdienste um die Thessalonicher sie zur Dankbarkeit anregen.

§ 4.

1 Thess. 2, 17. 18.

Die hier und 3, 10. so lebhaft ausgedrückte Sehnsucht pflegt man auf die Zeit gleich nach der Abreise von Thessalonich zu beziehen. Wieseler (Chronol. der Apgsch. S. 253) sagt: Der Apostel war nach 1 Thess. 2, 17 ff., vgl. 3, 6. 11. noch nicht wieder in Thessalonich gewesen, obwohl er gleich nach seiner erzwungenen Abreise die heftigste Sehnsucht gefühlt und ein und zwei Mal den Entschluß zu reisen gefaßt hatte. — Darauf erwiedere ich: Wann konnte er diesen Entschluß fassen? Im J. 49 nicht; denn da waren die feindlichen Juden noch zu mächtig. Also nicht zu Beröa, nicht zu Athen konnte er daran denken. Darum schickte er ja, als er zu Athen war, den Timotheos nach Thessalonich. 1 Thess. 3, 1. Also erst in Korinth. Wann hatte er da Zeit, nach Thessalonich zu reisen? — Er dachte daran, ehe er unsern sogenannten ersten Brief schrieb; denn in diesem gedenkt er ja eben seiner Sehnsucht. Wieseler verweist mit Recht auf die Worte ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ, 1 Thess. 1, 7. Er schließt daraus, daß Paulus, als er den ersten Brief schrieb, bereits in Achaja das Evangelium verkündigt haben mußte. Aber ist mit Achaja nur Korinth gemeint? Gewiß nicht. Mit Recht stellt Wieseler auch 1 Thess. 1, 1. mit Apgsch. 18, 5. zusammen, und gewinnt so für den Brief die Bestimmung desselben nach der von Apgsch. 18, 5. bedingten Zeit, wo nämlich Silas und Timotheos wieder beim Apostel waren. Wenn nun aber Wieseler sagt: Erst bald darauf, nachdem Timotheos zu dem Apostel zurückgekehrt war, also in Korinth; so kann ich das bald darauf nicht zugeben. Denn bald nach der Apgsch. 18, 5. berührten Zeit konnte er noch gar nicht wissen, daß der Ruhm der Thessalonicher in ganz Achaja verbreitet war, und das wußte er doch, laut 1 Thess. 1, 7. 8. 9.

So lange er den Juden und Griechen zu Korinth predigte, konnte er nicht daran denken, fortzureisen. Folglich ist Apgsch. 18, 5—10. 12 — 17. auszunehmen, und erst Apgsch. 18, 11 und 18. für den Zeitraum zu berücksichtigen, wo Paulus zweimal nach Thessalonich reisen wollte und wo er den sogenannten ersten Brief schrieb. Dann aber kommen wir nach Wieselers Chronologie auf die Jahre 53 und 54, nach der meinigen auf 50 und 51. Die ἡμέραι ἱκαναί, Apgsch. 18, 18., sind in die 1½ Jahre V. 11 mit einzurechnen. (Wieseler S. 45 f.) Während der Apgsch. 18, 11. erwähnten anderthalb Jahre faßte Paulus zweimal den Entschluß, nach Thessalonich zu reisen. Das war also 50 — 51. Ich nehme für seine Thätigkeit doch mindestens noch den Sommer 50 in Anspruch. Ende des Sommers konnte er dann, so lange noch die Schifffahrt ging, also bis October, reisen wollen, doch ward er durch Krankheit (vom Satan geschickt) verhindert. So dachte er im Winter 53 auf 54 daran, sobald die Schifffahrt frei wurde, nach Thessalonich zu reisen. Da kam die Nachricht, daß er nach Jerusalem mußte. (Apgsch. 18, 20. nach der Rec. s. Wieseler S. 47.) Das war vor Ablauf der 1½ Jahre, vor Ostern 51. Da erst, als Paulus gar keine Aussicht mehr hatte, seine seit 49 empfundene Sehnsucht, seine etwa seit dem Sommer 50 gefaßten Entschlüsse zu verwirklichen, schrieb er nothgedrungen, also möglichst spät, im Jahr 51 vor Ostern, nicht Ausgang 52, wie Wieseler S. 253 für das Wahrscheinlichste hält. Indeß erwarte ich, daß, wer mit ihm übereinstimmt, auf das ἄρτι ἐλθόντος, 1 Theff. 3, 6., sich berufen wird.

§ 5.

1 Theff. 3, 6.

Ἄρτι δὲ ἐλθόντος Τιμοθέου πρὸς ἡμᾶς ἀφ' ὑμῶν — διὰ τοῦτο παρεκλήθημεν, ἀδελφοί]. Zunächst verweise ich auf Lünemanns erschöpfenden Beweis, daß nach ἄρτι zu interpungiren, und ἄρτι gar nicht mit ἐλθόντος zu verbinden ist. Ist aber das Moment, worauf es hier ankommt, nicht die Absendung des Timotheos und seine Zurückkunft, sondern die Absendung und der Trost, welchen Paulus aus Timotheos Zurückkunft schöpft, so ist dem στέγοντες ἐπέμψαμεν V. 1. 2 das

ἄρτι παρεκλήθημεν V. 6. 7. gegenüber zu stellen, und aus dem *ἄρτι* für die Zeit unseres Briefes nichts zu folgern, auch wenn das *ἐλθόντος* aus Apgsch. 18, 5. zu bestimmen und ins J. 49 zu setzen ist. Das *ἄρτι* nehme ich hier wie Matth. 3, 15; 1 Cor. 4, 11. für jetzt.

§ 6.

1 Theff. 3, 7. 8.

διὰ τοῦτο παρεκλήθημεν, ἀδελφοί, ἐφ' ὑμῖν ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν]. Die hier erwähnte äußere Noth und Bedrängniß des Paulus findet ihre Erklärung in Apgsch. 18, 5. 11. 12. Es sind die Verfolgungen von Seiten der Juden gemeint, welche den Apostel so bedrängten, daß ihm der Herr in einem besonderen Gesichte zurufen mußte: „Fürchte Dich nicht!" — Paulus weist mit dem *παρεκλήθημεν* auf die Zeit zurück, als Timotheos kam. Diese ist aber jetzt, wo er den Brief schreibt, vorüber. Das erhellt schon aus dem Zusammenhange. Nach Lünemanns Ansicht sind aber die Leiden des Apostels noch nicht vorüber, als er den Brief schreibt. „Der Gedanke von V. 7 kann, sagt er, nur sein: wir wurden getröstet, während oder trotzdem daß die ganze Wucht unserer Noth und Trübsal auf uns lastet, also noch gegenwärtig auf uns ruht". Bei dieser Fassung schließe sich, meint Lünemann, auch V. 8 auf das Passendste an. — Allein die Worte *ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν* enthalten doch offenbar an sich keine Zeitbestimmung, so daß Lünemann berechtigt wäre, aus ihnen auf das Praesens zu schließen, sondern nur durch das *παρεκλήθημεν* werden sie chronologisch bestimmt, führen dann aber auf die Zeit zurück, wo Timotheos nach Korinth kam. Und im 8ten Verse kann ich gar nichts finden, was auf des Apostels äußere Bedrängnisse hinwiese. Ich übersetze V. 8 mit Lünemann: denn nun bin ich voll Lebens, wenn ihr feststeht im Glauben; aber Lünemanns Folgerung: ich fühle also die Leiden und Drangsale, welche die Außenwelt uns bereitet, nicht, halte ich für unbegründet. Das *νῦν* besagt, daß Paulus jetzt getröstet, froh ist.

§ 7.

1 Theſſ. 3, 10.

καὶ καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν]. Die Erklärung dieſer Stelle iſt leicht. Es iſt von der Ergänzung des Glaubens die Rede; Paulus wünſcht die Mängel, d. h. das, was den Theſſalonichern am vollen Glauben noch fehlt, zu vervollſtändigen. In dieſer Stelle ſieht nun Wieſeler S. 253 eine Hinweiſung auf eine junge, Baur auf eine alte Gemeinde; Beide, glaube ich, mit Unrecht; denn zu einem Schluſſe der Art berechtigt dieſe Stelle nicht. Keines Chriſten Glaube iſt vollkommen, und ſo kann Paulus hier recht wohl dieſelben Theſſalonicher, welche er eben vorher (1 Theſſ. 1, 7.) ein Muſter für alle Gläubigen genannt hat, hier als noch der Vervollkommnung im Glauben bedürftig bezeichnen.

§ 8.

1 Theſſ. 4, 10.

περισσεύειν μᾶλλον]. Dieſer Ausdruck, deſſen Paulus ſich eben vorher V. 1 auch bedient, hat etwas Hyperboliſches a). Die Grundbedeutung des Ueberfließens, des Ueberſtrömens, alſo der größten Fülle iſt, wie die Lexika lehren, in allen Anwendungen und Modificationen des Worts immer wahrzunehmen, und darum die Ueberſetzung mit zunehmen matt und ungenügend. Es liegt ein Lob darin, nicht blos eine Ermahnung, ſonſt kommt das *περὶ* nicht zu ſeinem Rechte. „Zeichnet euch noch mehr aus!“ ruft Paulus den V. 1 und 9 ſo ſehr als bewährt belobten Theſſalonichern zu. An eine Aehnlichkeit dieſer Stellen mit 1 Theſſ. 3, 10. iſt alſo nicht zu denken.

(Fortſetzung und Schluß im folgenden Heft.)

---

a) Ebenſo das pauliniſche ὑπερεκπερισσοῦ 1 Theſſ. 3, 10; 5, 13; Epheſ. 3, 20.

2.

Hebr. II, 14: Ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος κ. σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστι τὸν διάβολον,

erläutert von

Zyro,
gewesenem Professor der Theologie in Bern.

Wie diese Stelle insbesondere, so gehört der ganze Abschnitt, von dem sie einen Theil ausmacht, zu dem Lehrhaftesten, was im neuen Testamente über die Bedeutung des Todes unsers Heilandes ausgesagt ist. Und, wie Paulus Röm. 6, 9. schreibt: „wir wissen, daß Christus von den Todten erweckt, hinfort nicht stirbt; der Tod herrschet nicht mehr über ihn", so gibt unsere Stelle den bestätigenden Commentar dazu: daß Jesus lebt, gegenwärtig noch lebt, als lebendiger sich wirksam erwiesen hat und noch erweist, so gewiß als das Schlußwort unsers Cap. II. V. 18: ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι, eine Wahrheit ist, was die Erklärung zum ἐλεήμων κ. πιστὸς ἀρχιερεὺς V. 17 bietet.

An diesen Aussagen muß sich alle und jede ebionitische, d. h. gemein rationalistische Auffassung der Person Jesu brechen, und der große Glaubenssatz von den Gottmenschheit und Einzigkeit Jesu erhärten. Wir haben es also nicht mit einer blos historischen, sondern mit einer dogmatischen Persönlichkeit zu thun, welche aller „Mühseligen und Beladenen" mächtiger Trost ist, nach dem Worte: daß „den Menschen kein anderer Name (= Person) gegeben ist, darin sie das Heil finden können", und daß „Niemand zum Vater kömmt denn allein durch den Sohn", welcher uns ist „der Weg, die Wahrheit und das Leben".

Soviel ist klar und gewiß. Aber nun entsteht die Frage: Wie haben wir unsere so ganz eigenthümliche Stelle zu verstehen? eine Stelle, die bekanntlich den Auslegern viel zu schaffen gegeben hat und verschieden erklärt worden ist.

Es sei mir vergönnt, meine Gedanken über dieselbe der öffentlichen Beurtheilung zu unterbreiten. Vor Allem handelt es sich um das grammatische Verständniß.

1) Den Hauptsatz bildet: αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν.

Da fragt sich zweierlei: 1) wie ist παραπλησίως zu verstehen? 2) worauf ist τῶν αὐτῶν zu beziehen?

Was das erstere anlangt, so hat man das Wort gemeiniglich als gleichbedeutend mit ὁμοίως genommen, aber, wie ich dafür halte, mit Unrecht; denn παραπλησίως bezeichnet nicht die Identität, sondern nur die Aehnlichkeit in entfernterer Weise, was wir in moderner Sprachweise approximativ nennen, wie auch Lünemann erklärt.

Diese Erkärung müssen wir festhalten trotz dem, was im Vorhergehenden und Nachfolgenden gesagt ist, nämlich daß er „den Brüdern habe gleich werden müssen", und trotzdem, was Bleek beibringt, dieses Gleichgewordensein, auf das wir allerdings ein großes Gewicht zu legen haben, wie es unzweifelbar, zwar keineswegs aufgehoben, wohl aber limitirt durch jenes παραπλησίως, und zwar ganz in Uebereinstimmung mit dem, was Paulus sagt, nämlich, daß Jesus uns in Allem gleich geworden sei, ausgenommen die Sünde, — welche überall an der Erscheinungsform der Menschheit als ein Mangel und Flecken haftete.

Und zur Sünde können wir noch das andere hinzunehmen, was sonst auch zu dem Allgemein menschlichen gerechnet werden muß, das Geschlechtsleben, an welchem der Heiland nicht participirt hat und als Heiland nicht participiren konnte, weil ihn das ganz auf Eine Linie mit uns gestellt, somit der Qualität beraubt hätte, absolut über uns zu sein.

Darum schreibt unser Verfasser wohl mit Sinn und Recht: παραπλησίως — somit nicht in Allem ganz und gar, sondern nur in dem, was nöthig war, damit er den Opfertod sterben konnte, vgl. Phil. II.

Was das zweite betrifft, so frägt sich, worauf τῶν αὐτῶν zu beziehen sei, ob auf das nähere αἵματος κ. σαρκός, oder auf das entferntere τὰ παιδία. Beides gibt einen gleich guten, ja

2.

Hebr. II, 14: Ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος κ. σαρκὸς, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ᾽ ἔστι τὸν διάβολον,

erläutert von

Zyro,
gewesenem Professor der Theologie in Bern.

Wie diese Stelle insbesondere, so gehört der ganze Abschnitt, von dem sie einen Theil ausmacht, zu dem Lehrhaftesten, was im neuen Testamente über die Bedeutung des Todes unsers Heilandes ausgesagt ist. Und, wie Paulus Röm. 6, 9. schreibt: „wir wissen, daß Christus von den Todten erweckt, hinfort nicht stirbt; der Tod herrschet nicht mehr über ihn", so gibt unsere Stelle den bestätigenden Commentar dazu: daß Jesus lebt, gegenwärtig noch lebt, als lebendiger sich wirksam erwiesen hat und noch erweist, so gewiß als das Schlußwort unsers Cap. II. V. 18: ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι, eine Wahrheit ist, was die Erklärung zum ἐλεήμων κ. πιστὸς ἀρχιερεὺς V. 17 bietet.

An diesen Aussagen muß sich alle und jede ebionitische, d. h. gemein rationalistische Auffassung der Person Jesu brechen, und der große Glaubenssatz von den Gottmenschheit und Einzigkeit Jesu erhärten. Wir haben es also nicht mit einer blos historischen, sondern mit einer dogmatischen Persönlichkeit zu thun, welche aller „Mühseligen und Beladenen" mächtiger Trost ist, nach dem Worte: daß „den Menschen kein anderer Name (= Person) gegeben ist, darin sie das Heil finden können", und daß „Niemand zum Vater kömmt denn allein durch den Sohn", welcher uns ist „der Weg, die Wahrheit und das Leben".

Soviel ist klar und gewiß. Aber nun entsteht die Frage: Wie haben wir unsere so ganz eigenthümliche Stelle zu verstehen? eine Stelle, die bekanntlich den Auslegern viel zu schaffen gegeben hat und verschieden erklärt worden ist.

Es sei mir vergönnt, meine Gedanken über dieselbe der öffentlichen Beurtheilung zu unterbreiten. Vor Allem handelt es sich um das grammatische Verständniß.

1) Den Hauptsatz bildet: *αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν*.

Da fragt sich zweierlei: 1) wie ist *παραπλησίως* zu verstehen? 2) worauf ist *τῶν αὐτῶν* zu beziehen?

Was das erstere anlangt, so hat man das Wort gemeiniglich als gleichbedeutend mit *ὁμοίως* genommen, aber, wie ich dafür halte, mit Unrecht; denn *παραπλησίως* bezeichnet nicht die Identität, sondern nur die Aehnlichkeit in entfernterer Weise, was wir in moderner Sprachweise approximativ nennen, wie auch Lünemann erklärt.

Diese Erkärung müssen wir festhalten trotz dem, was im Vorhergehenden und Nachfolgenden gesagt ist, nämlich daß er „den Brüdern habe gleich werden müssen", und trotzdem, was Bleek beibringt, dieses Gleichgewordensein, auf das wir allerdings ein großes Gewicht zu legen haben, wie es unzweifelbar, zwar keineswegs aufgehoben, wohl aber limitirt durch jenes *παραπλησίως*, und zwar ganz in Uebereinstimmung mit dem, was Paulus sagt, nämlich, daß Jesus uns in Allem gleich geworden sei, ausgenommen die Sünde, — welche überall an der Erscheinungsform der Menschheit als ein Mangel und Flecken haftete.

Und zur Sünde können wir noch das andere hinzunehmen, was sonst auch zu dem Allgemein menschlichen gerechnet werden muß, das Geschlechtsleben, an welchem der Heiland nicht participirt hat und als Heiland nicht participiren konnte, weil ihn das ganz auf Eine Linie mit uns gestellt, somit der Qualität beraubt hätte, absolut über uns zu sein.

Darum schreibt unser Verfasser wohl mit Sinn und Recht: *παραπλησίως* — somit nicht in Allem ganz und gar, sondern nur in dem, was nöthig war, damit er den Opfertod sterben konnte, vgl. Phil. II.

Was das zweite betrifft, so frägt sich, worauf *τῶν αὐτῶν* zu beziehen sei, ob auf das nähere *αἵματος κ. σαρκός*, oder auf das entferntere *τὰ παιδία*. Beides gibt einen gleich guten, ja

denselben Sinn. Die Frage ist eine rein grammatische. Wie die Grammatik, nun so auch die Logik scheinen zu nöthigen, daß man *αὐτῶν* auf das nähere beziehe, weil *αὐτὸς* den Gegensatz zu *παιδία* bildet, und wie von den *παιδίοις* gesagt ist, daß sie theilhaftig seien *τοῦ αἵματος κ. σαρκός*, so nun aber auch Er, — was sich auch zum Gedanken an obige Ausnahmsstellung Jesu sowohl in Betreff der Sünde, als in Betreff der Ehelosigkeit gut fügt.

2) Dieser Hauptsatz nun, der sich unmittelbar an den Vordersatz anlehnt, als an seine Prämisse, deren Folgerung er ist (vgl. V. 11), hat einen Absichtssatz nach sich, welcher uns teleologisch den Zweck der Menschwerdung, freilich hier nur beschränkt und einseitig, darstellt, indem er aussagt, daß das Menschwerden die Bedingung des Sterbens gewesen sei, das Sterben selbst aber das Mittel zu etwas anderem, nämlich: *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τ. ε. τὸν διάβολον.*

Also, die *κατάργησις τοῦ διαβ.* ist der Zweck des Todes Jesu gewesen, und zwar des *διάβολος* als dessen, der die Macht des Todes besaß.

Was heißt nun das? und vor allem das *καταργεῖν*? bedeutet es „abschaffen, aufheben, vernichten", wie z. B. Eph. 2, 15 (*τὸν νόμον*), oder 1 Cor. 15, 24 (*πᾶσαν ἀρχὴν κ. λ.*)? oder bedeutet es blos: außer Wirksamkeit setzen, entkräften — wie Luc. 13, 7. (*τί τὴν γῆν καταργεῖ ἡ συκή;*), Röm. 3, 3. (*μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει;*), und V. 31 (*νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως;*) u. a. O.? Häufig ist das Wort im ersteren Sinne aufgefaßt worden, wie etwa 1 Cor. 15, 26. (*ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος*), vgl. 2 Tim. 1, 10.

Aber so einleuchtend dieses scheint, so wenig vermag ich diese Auffassung für die richtige anzusehen, ungeachtet die Schrift sagt: „Christus habe die Werke des Teufels zerstört". Denn der Teufel besteht ja noch wie ehedem, und die Werke des Teufels können nur in einem gewissen beschränkten Sinne als vernichtet angesehen werden, denn der Teufel wirkt noch und hat sein Wesen

häufig selbst mitten in der Christenheit, wie die Geschichte aller Tage lehrt.

Wenn nun aber angenommen werden muß, Christus habe den Teufel außer Wirksamkeit gesetzt, so ist das partiell und relativ zu verstehen, so wie es angedeutet ist in den Worten, Christus habe die Vergebung der Sünden gestiftet für Viele, nicht (historisch) für Alle, übereinstimmend mit dem Ausspruche des Herrn: Viele sind berufen, Wenige erwählt! Der Sinn wäre demnach: Der Teufel hat keine Macht und Gewalt mehr bei Denen, welche in der That und Wahrheit Christo einverleibet sind, als lebendige Schosse im Weinstocke eingewachsen oder aus ihm herausgewachsen, — bei den wahrhaften Gotteskindern, welche besiegelt sind mit dem Siegel des heiligen Geistes, und die Früchte dieses Geistes bringen.

Eine weitere Frage ist noch, was das κράτος τοῦ θανάτου zu bedeuten habe? κράτος bedeutet 1) Kraft überhaupt, besonders Leibesstärke, 2) die aus der Kraft entspringende Macht, und 3) die aus der Macht sich ergebende Herrschaft. Die Frage ist nun: ob der Gen. θανάτου activ oder passiv zu verstehen, ob also θαν. das Subject oder das Object sei.

Wenn es im ersten, activen Sinne aufgefaßt wird, so ist der Sinn des Satzes: der Teufel hat eine Macht besessen, und zwar dieselbe Macht, welche der Tod über den Menschen hat — und welche ist das? einerseits, das Leben zu nehmen (vgl. „der Teufel ist ein Mörder von Anbeginn"); andererseits, die Menschen eben dadurch in Furcht zu setzen und zu ängstigen, vgl. V. 15: ἵνα ἀπαλλάξῃ τούτους ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας.

Wenn es im letzteren, passiven Sinne gefaßt wird, so erscheint der Teufel als der, welcher die Herrschaft über den Tod besitze, somit das Vermögen habe, den Tod zu geben oder nicht zu geben, so daß also der Tod in den Händen des Teufels läge, und nur sein Werkzeug oder Diener wäre, dessen er sich bediente, die Menschen zu erschrecken und in Trauer zu setzen, somit die von Gott geschaffene Welt zu verunstalten, das von Gott geschenkte

Leben den Menschen zu verbittern, den göttlichen Weltzweck zu paralysiren.

Welche von beiden Erklärungen ist nun die richtigere?

Die letztere scheint grammatisch und sprachlich die richtigere, nicht nur, weil man sagt *κρατεῖν τινος*, sondern weil es heißt: *διάβολος ἔχων τὸ κράτος τοῦ θανάτου*, was am natürlichsten so gedeutet zu werden scheint, daß *κράτος ἔχειν* gleichbedeutend sei mit *κρατεῖν*, vgl. Bleek. Aber dieser Auffassung scheint, wie ich bereits angedeutet habe, der Sinn des Gedankens zu widerstreben: der Teufel ist Herr über den Tod! d. h. den Tod austheilend nach seinem Belieben, wie Zeus seine Blitze sendet! a) Doch aber frägt sich dabei zunächst weniger, was sich zu den Vorstellungen unserer Welt und Zeit reime, sondern was im Sinn und Geist des Verfassers und seiner Zeit gelegen habe. Und wenn wir diesen ins Auge fassen, so dürfte er dieser Auslegung kaum ungünstig sein, denn die Diabolologie der Alten war eine sehr plastische, — dazu vgl. Röm. 5, 12. und Sap. 2, 24., was Lünemann und de Wette passend anführen.

Doch läßt sich wohl auch die erstere Auffassung von Seite der Grammatik (im weiteren Sinne) rechtfertigen; und diese stimmte nicht nur mit V. 15 (wo *φόβος θανάτου* eben so gut bedeuten den Schrecken, welchen der Tod verursacht, als die Furcht vor dem Tode, — und das letztere hat genau genommen seinen Grund eben nur im ersteren), sondern vornehmlich mit dem ganzen Gedankengange und mit dem Geiste der neutestamentlichen Schriften.

Dieses nun führt uns zur Betrachtung und Beleuchtung des Gedankens nach seinem Lehrgehalte.

Der Tod Jesu erscheint hier weder in Beziehung auf das Leben und Wirken Jesu, sei es als Zeichen und Zeugniß des Vollmaßes seiner Liebe und Hingebung, sei es als Besiegelung seines Lebens und Wirkens, noch in Beziehung auf Gott den Vater, als Beweis der Vollendung des Gehorsams, welchen der Sohn dem Vater geleistet, noch in Bezug auf die Menschen, als Sühnopfer für sie, sondern als Mittel zur Entkräftung des Teufels, als dessen, durch

---

a) Vgl. 1 Tim. VI, 15: *κύριος τῶν κυριευόντων*.

den der Tod den Menschen ein Schrecken war, der Sinn ist also gewissermaßen oxymorisch der: daß der Tod (Jesu) den Tod (der Menschen) überwältiget habe a), und zwar dadurch, daß er den Teufel überwältigte, mit welchem der Tod im Verhältniß der Abhängigkeit, so oder so, erscheint.

Die erste Frage wäre also: Wiefern erscheint im Sterben eines Menschen eine irgend welche Thätigkeit des Teufels? Und die zweite: Wie haben wir es uns zu denken, daß Jesus durch seinen Tod den Teufel überwunden habe?

Tholuck stellt noch eine dritte (seine erste) Frage auf: „inwiefern hat Christus durch seinen Tod den Tod zu nichte gemacht?" Aber diese Frage, so nackt hin, dürfen wir nicht aufstellen, weil dieser Satz nicht unmittelbar in den Worten liegt, sondern nur etwa gefolgert werden kann, mit der nöthigen Beschränkung, wie sie freilich durch das „Wiefern" offen bleibt.

Denn im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes läßt sich nicht sagen, Christus habe den Tod vernichtet, nur rhetorisch, wie z. B. Chrysostomus thut, wenn er sagt: „*θανάτου θάνατος ὁ θάνατος αὐτοῦ ἐγένετο*," — oder wie Luther im Osterliede von 1524 sagte: „ein Tod den andern fraß". Nein, nicht eigentlich! denn der Tod hält ja seit dem Tode Jesu wie vorher seine Ernte, und nicht aufgehoben ist der alte Spruch: Was vom Staube geboren ist, muß wieder zu Staube werden. So ist's nach der Ordnung Gottes ein Naturgesetz, und sogar ein sehr weises und wohlthätiges. Doch hievon haben wir jetzt nicht zu reden, sofern die Auffassung von *θανάτου* als gen. subjecti die richtige ist, wie sie z. B. auch Ebrard annimmt, was aber Andere, z. B. Lünemann, verwerfen.

Ich kehre daher zu meiner ersten Frage zurück: wiefern im Sterben eines Menschen eine irgend welche Thätigkeit des Teufels angenommen werden könne und müsse. Man möchte vielleicht am ehesten geneigt sein, zu Erklärung unserer Stelle an Luk. 10, 18. 19 zu denken, wo Christus zu den von ihrer Missionsreise zurückge-

a) Vgl. Ebrard: Comm. S. 111.

lehrten 72 Jüngern spricht: ἐθεώρουν τὸν Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα. ἰδοὺ, δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων κ. σκορπίων, κ. ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, κ. οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσει. Nicht nur sehen wir da den Teufel als einen (im Kampfe) gestürzten Feind, sondern die Jünger besitzen, als Gabe des Heilandes, die Kraft alles zu beherrschen, was sonst als dem Menschen feindlich und gefährlich bekannt ist.

Und wenn wir weiter bedenken, wie zu den wunderbaren Gaben und Kräften, welche als vom Herrn den Jüngern verliehene genannt werden, namentlich auch die der Heilung von Kranken und sogar der Todtenerweckung gehört, vgl. Act. III, 6—12; so liegt es nahe, die δύναμις ἐχθροῦ, über die sie nun gesetzt sind, auf die Uebel in der Welt, speciell Krankheit und Tod, zu beziehen. Und mit dieser Vorstellung stimmt manches, was die rabbinische und apokryphische Literatur darbietet.

Aber demnach kann ich mich nicht bewogen finden, obige Lukasstelle zur Erklärung unserer Stelle dienlich zu halten, einerseits gerade schon wegen dieser Affinität mit den Apokryphen, anderseits weil die Geistesverwandtschaft zwischen Lukas und dem Verfasser des Hebräerbriefes erst erwiesen sein müßte, auch weil die Lukasstelle doch gar zu sehr das Gepräge des Bildlichen an sich trägt, was zu unsrer Stelle wenig passen will. So sehr ich daher eine gewisse Aehnlichkeit und Beziehbarkeit im Allgemeinen einräume, so sehr mahnt der unmittelbar folgende V. 15 ab und nöthigt, eine andere Erklärung zu suchen.

Worin nämlich der Tod seine Macht und Gewalt äußert, das ist die Angst und Furcht, welche er dem Menschen außerhalb Christus einflößt, und die nichts anders bezeugt, als daß der Mensch ohne Christus (ἐκτὸς σωτηρίας) ein ἔνοχος δουλείας ist, — einer δουλεία, unter welcher die ganze κτίσις seufzt (Röm. 8). Denn der Mensch, als Gottes Bild, soll frei sein, und der freie ist ein Herrscher, und steht über der Natur, nicht unter derselben, wenn auch in derselben. Jemehr der Mensch noch unter der Natur und ihrem Joche steht, desto mehr hat er zu seufzen als unter einer Last, die er abwerfen möchte und sollte, aber nicht

kann. Er fühlt die Irrationalität seines bessern Ichs, und dieser natürlichen Eitelkeit, die ihn schwer drückt, vgl. Röm. VII. Dieses Unwohlsein, das sich bis zur Angst und Verzweiflung steigert, wird freilich gemeinhin nur als ein Phänomen des Naturprozesses angesehen, — wie sich ja auch jedes Thier sträube gegen den Todesstreich. Aber gesetzt auch, es sei da wirkliche Todesfurcht zuzugeben, beim Menschen verhält sich alles anders, nimmt das Natürliche nothwendig sofort eine *sittliche* Färbung oder Bedeutung an, so gewiß als der Mensch kein bloßes Naturwesen ist, sondern eben das Bild Gottes an sich trägt, auch in seinem tiefsten Stande.

Wir sehen uns daher genöthigt, alle Todesfurcht beim Menschen nicht nur überhaupt mit der *δουλεία* in Beziehung zu bringen, sondern unzweifelbar, wie auch die *δουλεία* selber, mit der *Sünde* im Causalverhältniß zu erkennen; und dieses erinnert nun nothwendig an jene zwei Sprüche des Apostels Paulus: daß der Tod der Sünde Sold, und daß die Sünde der Stachel des Todes sei (Röm. 6, 23 und 1 Cor. 15, 56).

Von diesen beiden Stellen nun führte die erstere den Tod als irgendwie im Zusammenhang mit der Sünde auf, die letztere umgekehrt die Sünde als im Zusammenhange mit dem Tode, — beide somit einig darin, daß Tod und Sünde auf einander wirken.

Und wenn man frägt, wie denn der Tod der Sold der Sünde heißen könne, da doch ja der Tod sonst als eine göttliche *Naturordnung* betrachtet werden muß, zufolge welcher jeder Sterbliche „der Natur den Tribut zu bezahlen“ hat; so soll dieses Naturgesetz keineswegs bestritten werden, nur aber muß neben dem und über dem das andere gelten, daß bei dem Menschen ein solcher Naturprozeß kaum anders als mit Beziehung zum Sittlichen sich denken läßt, und zwar näher und bestimmter ausgesprochen, mit Beziehung zur Sünde, so gewiß als jenes Wort der Schrift eine Wahrheit ist: daß Gott Alles unter die Sünde beschlossen habe, m. a. W.: daß alle Menschen sündhaft und Sünder sind.

So finden sich hiermit zweierlei allgemeine Lebenserscheinungen, die auf Gesetze zurückgeführt werden müssen. Und da im Menschenorganismus Alles einheitlich zusammenhängt, und kein unver-

söhnlich gegensätzlicher Dualismus waltet, so werden beide Formen des allgemeinen Seins und Werdens in Einem Grunde wurzeln müssen, wenn auch nicht überall in jedem einzelnen Falle nachgewiesen werden kann, daß der Tod in Folge der Sünde eingetreten sei, wie z. B. wenn der Trunkenbold sich das Leben abkürzt, oder wenn einer sich zu Tode grämt.

So gewiß nun dieses, so gewiß wird auch das Weitere gelten müssen: daß, wo Sünde vorkömmt, da der Teufel, nach der Lehre der Schrift, im Spiele ist, daß somit Teufel und Tod mit einander in Beziehung stehen, was nicht sehr selten sogar grell zu Tage tritt, so daß man unwillkürlich an das Wort des Herrn gemahnt wird: der Teufel ist ein Mörder von Anbeginn. Oder sollte es für eine blos rhetorische Floskel, für eine poetische Hyperbel gelten müssen, wenn man sagt, daß in allen den vielen entsetzlichen Mordthaten, Schlächtereien und ehemaligen Folterstrafen u. s. f. etwas Dämonisches und Diabolisches liege, das mit der Idee Christi und der Kirche im diametralen Gegensatze steht?

Können wir es anders als satanische Verblendung nennen, wenn die Juden den Gerechtesten aller Gerechten bis aufs Blut verfolgten, und nicht rasteten, bis er am Kreuze hing? Und hat Satan sein Werk seitdem nun fallen lassen? geschieht nicht heute noch des Diabolischen unter Menschen soviel?

So sagen wir denn wohl mit Fug und Recht: der Teufel übt im Tode des Menschen seine Gewalt aus, zumal in der Art und Weise, wie der Mensch etwa stirbt, die überall, wo nicht der Friede Christi herrscht in des Menschen Seele, entweder die Gestalt des Thierischen, oder die des Satanischen annimmt.

Wie ganz anders da, wo Christus lebt und herrschet! da ist das Sterben eine Verklärung, der Tod ein Engel des Lichtes und der Freude, ein ersehnter Gottesbote, der „Eingang zum wahrhaft seligen Leben“.

Soviel in Bezug auf die eine Stelle. Und nun die andere vom *κέντρον*? Das kann auf zweierlei Weise aufgefaßt werden: entweder so, daß die Sünde der Stachel ist, der zum Tode hintreibt, oder so, daß der Stachel den folternden Schmerz bezeichnet, den die Sünde dem Tode oft beimischt. Sowohl die eine als die

andere Auffassung ist sprachgerecht, denn *κέντρον* bezeichnet sowohl einen Bienenstachel, welcher bekanntlich großen Schmerz verursachen kann, als gewöhnlich den Sporn u. dgl., welcher wesentlich als Werkzeug zum antreiben dient, siehe Act. 9, 5; 26, 14. Das eine wie das andere läßt sich nach neutestamentlicher Lehre auf den *διάβολος* zurückführen.

Wenn man die Stelle 1 Cor. 15, 56 näher ansieht, wird man sich leicht für die Erklärung von *κέντρον* als Schmerzverursacher und Vergifter entscheiden wollen, da gleich daneben als *δύναμις τῆς ἁμαρτίας* (Antreiber zur Sünde), — und so fassen es Manche, z. B. Schleusner: lex. — aber nicht minder scheint sich die andere Erklärung zu rechtfertigen, gerade dieses nachfolgenden parallelen Gedankens wegen, so daß eben die Sünde als das zum Tode hintreibende erscheint, wie das Gesetz das zur Sünde treibende heißt, cf. ad Rom. VII, 7 u. a.

Nun zur zweiten Frage, daß und wie Jesus durch seinen Tod den Teufel überwunden und entkräftet habe!

Man hat sich vor Alters hierüber abenteuerliche Vorstellungen gemacht, die unter anderen die groteske Kirchensitte des risus paschalis erzeugten, — ein Verspotten des überlisteten und überwundenen Satans, welcher sich eingebildet hatte, nun Meister geworden zu sein, wie im Ringkampfe, indem es ihm gelang, den Sohn Gottes ans Kreuz zu bringen, zu vernichten, wogegen die Auferstehung nun diesen Sieg zu nichte machte. Solchen Vorstellungen wird man freilich heut zu Tage kaum mehr Beachtung schenken. Man hat sich andern Anschauungen zugewendet. Man knüpft gern an Joh. XII, 31. an: *νῦν κρίσις ἐστὶ τοῦ κόσμου τούτου· νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω*, und V. 32: *κἀγὼ ἂν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν.* Aber, obwohl V. 32 die Himmelfahrt andeutet, so ist man doch nicht berechtigt, das *ἐκβληθῆναι τοῦ ἄρχοντος* deshalb auf den Tod Christi als das Mittel zu beziehen, so nahe es, historisch, liegen mag; denn diese Entthronung des Weltfürsten ist keineswegs als durch den Tod als solchen geschehen dargestellt; man möchte vielmehr, da die Himmelfahrt nachher folgt, geneigt sich finden müssen, an die Auferstehung zu denken, wenn überhaupt an

trus ihn von seinem Todesgange abbringen wollte, mittelst der „Todesfurcht“ abbringen!

Dies das Eine. Das Andere, was hierher zu gehören scheint, ist sein schwerer Kampf im Garten von Gethsemane, wo, unmittelbar vor der Schwelle zum Tode, sich eine so unaussprechliche Angst des Herrn bemächtigte, daß der Schweiß von ihm troff, wie wenn Blut aus einer Wunde rieselt.

Wer vermag sich dieses Phänomen bei Jesu zu erklären, wenn er ihn entweder ebionitisch nur für einen Menschen, wie wir alle sind, oder doketistisch nur für den Gottsohn hält, und nicht, wie er es war, für die wunderbare Einheit beider in Einer Person? Wenn St. Paulus schreibt, daß er und seine Genossen einen Kampf zu bestehen habe nicht bloß mit „Fleisch und Blut“ (Menschen), son-sondern mit unsichtbaren (dämonischen) Mächten, wie viel mehr wird dieses von dem ἀρχηγὸς gelten müssen! Ich scheue mich nicht es auszusprechen: ich kann mir psychologisch diese „Todesangst“ im Garten nicht anders vorstellig machen, als wenn ich annehme, was in unserer Stelle angedeutet ist, daß er einen Kampf mit Satan selbst bestand, und siegreich bestand. Daher es denn auch heißt, daß nachher die „Engel ihm dieneten“, wie in der Versuchungsgeschichte, — der himmlische Gnadenreflex.

Bei einer außerordentlichen Persönlichkeit sind alle Dinge außerordentlich.

Recensionen.

1.

Der johanneische Lehrbegriff in seinen Grundzügen untersucht von Dr. Bernhard Weiß, a. o. Prof. der Theologie und Divisionsprediger zu Königsberg (jetzt ord. Prof. der Theol. in Kiel). Berlin 1862. Verlag von Wilh. Hertz. XII u. 298 S. in 8.

Referent muß vor allem sein aufrichtiges Bedauern darüber aussprechen, daß durch seine Schuld obiges Werk des um die tiefere und vollständigere Erkenntniß der einzelnen apostolischen Lehrtypen so verdienten Verfassers erst jetzt in dieser Zeitschrift zur Anzeige kommt. Die mit dem Eintritt in einen neuen Wirkungskreis verbundenen Arbeiten auf einem anderen Gebiete haben ihn leider bisher an Erfüllung der vor mehr als Jahresfrist gegebenen Zusage einer Anzeige desselben verhindert. Unterdessen ist längst eine sehr eingehende Beurtheilung des Buches von C. Weizsäcker in den Jahrbüchern für deutsche Theologie (1862 Heft 4) erschienen. Referent hat dieselbe erst, nachdem seine Anzeige großentheils geschrieben war, verglichen, um seinem Urtheile die volle Unbefangenheit zu bewahren. Freilich erscheint ihm die Veröffentlichung derselben nun um so mehr als ein Wagniß, da er nicht in dem Maaße wie Weizsäcker in den hier einschlagenden Untersuchungen zu Hause ist, und da ihm überdies der knapper zugemessene Raum eine ebenso eingehende Besprechung des Buches unmöglich gemacht hat. Indessen wird auf der einen Seite ein vollständigeres Referat über die Resultate der weißschen Untersuchungen manchem Leser dieser Zeitschrift nicht unerwünscht sein; und auf der andern Seite trägt

vielleicht die unten folgende, mit der weizsäcker'schen im Wesentlichen übereinstimmende, aber von ihr ganz unabhängige Beurtheilung des ersten Theils des Buches doch auch etwas zur Ermittelung des wahren Sachverhaltes bei. —

Es lag nicht in der Absicht des Verfassers, eine vollständige Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs zu geben; zunächst war es ihm nur um eine Untersuchung desselben in seinen Grundzügen zu thun. Zu Folge dieser Beschränkung der Aufgabe, über deren Gründe die Vorrede Rechenschaft gibt, erörtert der Verfasser in drei Abschnitten zuerst die johanneischen Grundbegriffe, dann die alttestamentlichen Grundlagen des johanneischen Lehrbegriffs und zuletzt die johanneische Christologie. Dabei benützt er mit Recht nicht nur die Briefe und den Prolog des Evangeliums Johannes, sondern auch die in letzterem enthaltenen Reden Christi als Quelle; aber nicht „ohne jeden Unterschied" — wie er in der Vorrede S. 10 sagt —, da er namentlich im dritten Abschnitte das Selbstzeugniß Christi und die Christologie des Apostels doch bestimmt auseinanderhält (vgl. auch S. 94 f., 268 f., 281 f.). Die Apokalypse dagegen läßt er mit Rücksicht auf die Zweifelhaftigkeit ihrer apostolischen Abkunft unbenützt, was gewiß nur zu billigen ist. —

Besonders schwierig erschien uns immer die Aufgabe, die sich der Verfasser im ersten Abschnitte gestellt hat. Die Schwierigkeit ist in der praktisch-kontemplativen Geistesrichtung des Apostels Johannes begründet. Kraft derselben können seine Begriffe keine eng und scharf begrenzten sein, wie sie der über die Wahrheit reflektirende Verstand durch Abstraktion und immer weiter gehende Zergliederung des im Leben einheitlich Verbundenen erzeugt; vielmehr müssen es unmittelbar aus den Eindrücken der Wahrheit auf das für sie ganz ausgeschlossene Gemüth, also aus inneren Erlebnissen und Erfahrungen entsprungene Ideen sein, die vermöge ihres Inhaltreichthums, ihres Tiefgehalts, ihrer Lebensfülle dazu einladen, bei ihrer Betrachtung von verschiedenen Seiten aus zu verweilen. Es wird ihnen darum immer auch etwas von dem, für die wissenschaftliche Darstellung nie ganz zu erschöpfenden Reichthum des

Lebens selbst eigen sein; und ebenso würden sich auch die im Leben selbst vorhandenen mannigfaltigen Wechselbeziehungen und gegenseitigen Bedingtheiten in dem Verhältnisse derselben zu einander geltend machen. — Strebt nun der Exeget oder der biblische Theologe darnach, sie in ihrer ganzen Lebensfülle zu erfassen, so liegt ihm die Gefahr nahe, sie in Unbestimmtheit zerfließen zu lassen. Will er sie aber — wie unser Verfasser — klar und bestimmt abgrenzen, und ihr gegenseitiges Verhältniß genau bestimmen, so faßt er sie leicht zu eng, und verliert einen guten Theil ihres Gehaltes. Und dieser letzteren Gefahr scheint uns der Verfasser in seiner Erörterung der johanneischen Grundbegriffe nicht entgangen zu sein. — Sehen wir uns jedoch zunächst den wesentlichsten Inhalt dieses ersten Abschnittes näher an! —

Der Verfasser geht aus von dem Begriffe der ζωή oder ζωὴ αἰώνιος, der unleugbar in der johanneischen Lehranschauung eine fundamentale Stellung einnimmt. Derselbe bezeichnet (nach § 1) in einer Reihe johanneischer Stellen, ebenso wie im übrigen Neuen Testamente, im Gegensatze zu der ἀπώλεια, den Inbegriff alles Heiles, das den Gläubigen in der zukünftigen Welt zu Theil wird; namentlich in allen den Stellen, in welchen der Tod Christi als Vorbedingung der Lebensmittheilung an die Welt dargestellt ist. Für den eigenthümlich johanneischen Begriff des ewigen Lebens ist es dagegen charakteristisch, daß dasselbe als ein diesseitiges, den Gläubigen schon im gegenwärtigen Leben eigenes gedacht wird. Seinem materiellen Gehalte nach besteht dieses schon diesseitige ewige Leben nach der ausdrücklichen Erklärung Joh. 17, 3 in der lebendigen Erkenntniß Gottes und Jesu Christi. — Diese Erkenntniß ist (nach § 2) keine theoretische, sondern eine lebensvolle, das gesammte Geisteswesen erfassende, beseelende und bestimmende Anschauung, welche darum auch — was aber nur als eine Lebensäußerung zu betrachten ist — dem Wollen des Menschen einen neuen Inhalt gibt. Weil in ihr das ewige Leben besteht, so ist die Mittheilung des letzteren durch das Wort Christi vermittelt. — Subjektiv ist (nach § 3) der Empfang des ewigen Lebens durch den Glauben bedingt. Dieser ist, mit alleiniger Ausnahme der Stelle Joh. 14, 1, wo das Moment

das Vertrauens in dem Glaubensbegriffe hervortritt, überall eine gewisse Ueberzeugung von der Wahrheit der Worte Christi, beziehungsweise dessen, was der Name Christi über sein Verhältniß zu Gott und zu der Menschheit aussagt. Daher denn auch das eigenthümliche Wechselverhältniß, in welchem bei Johannes die Begriffe „glauben" und „erkennen" stehen, kraft dessen bald der Glaube der Erkenntniß (Joh. 6, 69), bald die Erkenntniß dem Glauben (1 Joh. 4, 16; Joh. 17, 8) vorangeht, und beide Begriffe auch promiscue gebraucht werden können. — Der Glaube bezieht sich nun aber nicht nur auf das Wort, sondern auch auf die Person Christi; denn im letzten Grunde ist diese die Vermittlerin des Lebens. Christus ist aber das Leben (nach § 4), weil er die erschienene Selbstoffenbarung Gottes ist, durch welche allein die wahre Gotteserkenntniß ermöglicht ist; in und an ihm ist das ewige Leben offenbar geworden (1 Joh. 1, 1 ff.), weil die Apostel in und an ihm gesehen haben, daß die Erkenntniß Gottes, wie sie das Specifische in Christo war, das ewige Leben sei; und als der, dem das wahre Leben der Gotteserkenntniß ursprünglich eigen ist (Joh. 5, 25 f.), theilt er dasselbe, gemäß dem ihm übertragenen Berufe, der Welt mit (Joh. 3, 16 und 1, 4). So begreift sich der Gedanke, daß das in dem Logos enthaltene Leben das Licht der Menschen, d. h. die Quelle aller Erkenntnißmittheilung an die Welt war (Joh. 1, 4).

Der Begriff „Licht" nämlich bezeichnet (nach § 5) bei Johannes überall das Mittel zur geistlichen Erleuchtung, welche durch Mittheilung der wahren Erkenntniß vollzogen wird; Finsterniß dagegen ist der in der Welt herrschende Irrthum. — Auf die Frage nun, was eigentlich der Inhalt der Erkenntniß sei, in welcher das ewige Leben besteht, muß die nähere Untersuchung des Begriffes „Wahrheit" Antwort geben. Diese ist (nach § 6) kein abstrakter Begriff, sondern hat einen ganz konkreten Inhalt; sie ist nämlich nichts Anderes, als das offenbar gewordene wahre Wesen Gottes, weshalb sie auch, da dieses durch sich selbst normgebend ist, oft als praktisches Princip erscheint. Sofern sie aber erst in Christo gegeben ist, hat sie bestimmter die in der Sendung des eingebornen Sohnes als Erretters der Welt, und in dem

ganzen Wesen des Sohnes, in seinen Worten und Werken und besonders in seiner *Lebenshingabe* vollständig offenbar gewordene *Liebe* Gottes zum Inhalte. — Hieraus erhellt nun auch (nach § 7), daß die durch Christum vermittelte Gotteserkenntniß nothwendig beseligend, ja das *allein wahrhaft Beseligende* ist, und warum in ihr das wahre ewige Leben schon *in seiner ganzen Fülle* im Diesseits gegeben ist. Die jenseitige Vollendung der Gläubigen durch Theilnahme an der göttlichen δόξα kann dieses Leben seinem innersten Wesen nach nicht mehr vervollkommnen, sondern ist nur eine Versetzung der Christen in einen vollkommeneren Zustand, tritt aber eben darum bei Johannes sehr in den Hintergrund. Und selbst wo sie hervorgehoben wird, wird sie — ähnlich wie der gegenwärtige Heilsbesitz — von dem *Schauen* der Herrlichkeit Christi (Joh. 17, 24) oder von dem Schauen Gottes *wie er ist* (1 Joh. 3, 2) abhängig gemacht. — Zugleich erhellt nun auch der innere Zusammenhang, in welchem der allgemein neutestamentliche Begriff des ewigen Lebens und der specifisch johanneische stehen. Jenen gebraucht Johannes im prägnanten Sinne als Bezeichnung des Zustandes im himmlischen Leben, der auch für ihn noch Gegenstand der Hoffnung bleibt. Darum kann dieser allgemein neutestamentliche und der specifisch johanneische Begriff des ewigen Lebens manchmal sich unmittelbar berühren, ja fast einer in den andern übergehen (Joh. 3, 36; 1 Joh. 5, 16). Namentlich setzt sich für Johannes das durch den Tod Christi vermittelte Leben, im allgemein neutestamentlichen Sinne des Wortes, so bald er es mittelst des Glaubens *in das Bewußtsein* der Gläubigen *übergegangen* denkt, alsbald in die Vorstellung des Lebens im specifisch johanneischen Sinne des Wortes um, weil es in dem Bewußtsein der Gläubigen wesentlich nichts Anderes ist als die vollendete Anschauung der in der Lebenshingabe Christi offenbar gewordenen Liebe Gottes (Joh. 6, 51 ff.; 3, 14 ff.; 10, 10 f. 28.). — Mit dem Glauben und der wahren Erkenntniß ist (nach § 8.) nothwendig auch „*das Sein in Christo und Christi in uns*“, und damit auch „*das Sein in Gott und Gottes in uns*“ gegeben, Begriffe, die Johannes besonders ausgeprägt hat, um in seiner Weise die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo

und mit Gott zu bezeichnen. Es liegt nämlich (nach § 2. 3.) im Wesen des Glaubens und Erkennens, daß der Christ sich mit seinem ganzen Geistesleben in das Gebiet seines Glaubens und Erkennens, d. h. in Christum und in die in ihm enthaltene Gottesoffenbarung, versenkt und festwurzelt, so daß er fortan in ihm sein Lebenselement hat (Sein in Christo und Gott); andererseits wird dieses Objekt, also Christus, beziehungsweise die in ihm enthaltene Gottesoffenbarung sein Lebenscentrum, das bestimmende, beseelende Princip seines geistigen Lebens (Sein Christi und Gottes in uns), so daß er erneuert wird. Weil dies die Bedeutung der Ausdrücke ist, so entsprechen ihnen auch als Synonyma die Ausdrücke „in den Worten Christi bleiben“ und „Christi Worte bleiben in uns“ oder „Gottes Wort bleibet in uns“. Erst eine Folge des Seins Gottes in uns ist die Mittheilung seines Geistes. — Jene Erneuerung des geistigen Lebens, welche mit dem Sein Christi und Gottes in uns gegeben ist, vollzieht sich (nach § 9.) in der Geburt aus Gott; das neue und ewige Leben entsteht keineswegs aus dieser; vielmehr ist die Geburt aus Gott selbst eine Wirkung der (das ewige Leben in sich schließenden) Erkenntniß Gottes; denn sie ist „derjenige Akt, durch welchen das erkannte Wesen Gottes, und damit Gott selbst, der ja als das Objekt jener anschauenden Erkenntniß in unser gesammtes geistiges Leben aufgenommen ist, auf unser geistiges und sittliches Leben bestimmend, gestaltend, neugebärend wirkt“. Hieraus erhellt, wie das „Sein aus Gott“ und das „Sein aus der Wahrheit“ identische Begriffe sein können. Von einer Vermittelung der Geburt aus Gott durch den Geist redet Johannes nicht.

Das Resultat der Geburt aus Gott ist die Gotteskindschaft, ein Begriff, welcher kein objektives Verhältniß der Gläubigen zu Gott, sondern die Wesensähnlichkeit der aus Gott Geborenen mit Gott bezeichnet; diese Wesensähnlichkeit wird dereinst durch das Schauen Gottes, wie er ist, eine vollendete werden. — Aus allem Bisherigen wird das Wesen der johanneischen Gnosis verständlich. Dieselbe „geht hervor aus der Auffassung des in Christo gegebenen Heils, als einer neuen Offenbarung über das Wesen Gottes; sie setzt voraus die Einheit des menschlichen Geisteswesens

welches die wahre anschauende Erkenntniß der Offenbarung in Christo nur in seiner Gesammtheit ergreifen und bestimmen kann, zu einem wahren unvergänglichen Leben; und sie weist hin auf einen Zustand in welchem bereits hier auf Erden der Glaube die volle Seligkeit genießt". Zugleich ist in dem Bisherigen die Seite des johanneischen Lehrbegriffs hervorgehoben, welche am unmittelbarsten das Gepräge der geistigen Individualität des Apostels an sich trägt; denn „Johannes war wesentlich eine kontemplative Natur, deren innere Harmonie durch den Eintritt der neuen Offenbarung in Christo nicht gestört und in gewaltsame Kämpfe verwickelt, sondern zu der vollen Gemeinschaft mit Gott vollendet wurde, in der er hier schon die höchste Beseligung fand". —

Vorstehendes ist, kurz zusammengefaßt, der Inhalt des ersten Abschnittes. Ohne alle Frage hat diese Darstellung des Sinnes und Zusammenhanges der johanneischen Grundbegriffe zwei große Vorzüge. Der eine besteht darin, daß alle modernen spekulativen Gedanken, die z. B. von Frommann und L. Reinh. Köstlin in so großer Menge in die johanneische Lehranschauung eingetragen worden sind, gänzlich aus dem Spiel bleiben, wie sich denn der Verfasser öfter auch ausdrücklich gegen die Eintragung derselben verwahrt hat. Der andere besteht darin, daß der Verfasser gegenüber der nebelhaften Unbestimmtheit und vagen Allgemeinheit, in welcher die johanneischen Begriffe bei manchen Auslegern und biblischen Theologen erscheinen, dieselben scharf und bestimmt begrenzt, und ihr gegenseitiges Verhältniß genau bestimmt hat. Aber gerade mit diesem zweiten Vorzug hängt, wie schon oben angedeutet, nach des Referenten Ansicht auch die schwache Seite der Darstellung des Verfassers zusammen. Zur Begründung dieses Urtheis mag es genügen, einige Hauptpunkte hervorzuheben, in welchen dieselbe die lebensvolle Tiefe der johanneischen Ideen beeinträchtigt hat.

Vor Allem scheint uns dies bei der Bestimmung des Begriffs des „ewigen Lebens" der Fall zu sein. Wir können schon die Formulirung der Frage, ob Johannes „die höhere Erkenntniß, oder das höhere sittliche Wollen, oder die Einheit von beiden" als das Hauptmoment in diesem Begriffe denkt (S. 10.), nicht billigen.

Ist es denn von vornherein gewiß oder auch nur wahrscheinlich, daß in einem der beiden genannten Momente, oder auch in beiden zusammengenommenen der Begriff des dem Gläubigen jetzt schon zu Theil gewordenen ewigen Lebens aufgeht? Sie können ja auch die hauptsächlichsten Erscheinungsformen des wahren Lebens sein, und nicht dieses selbst. — Ferner ist es von vornherein sehr bedenklich, daß wir den auch bei Johannes vorkommenden allgemein neutestamentlichen Begriff des ewigen Lebens von dem specifisch johanneischen so scharf sondern sollen, zumal der Verfasser selbst zugeben muß, daß beide sich oft „unmittelbar berühren, ja fast ineinander übergehen und durcheinander spielen" (S. 64.). Die Art, wie er (in § 7.) den inneren Zusammenhang beider, mit demselben Ausdruck bezeichneten, und doch wesentlich verschiedenen Begriffe nachzuweisen sucht, können wir nicht befriedigend finden. Soll denn wirklich das ewige Leben, wo es bei Johannes als schlechthin jenseitiges erscheint, nur einen „Zustand im himmlischen Leben" bezeichnen, in welchen der Gläubige dereinst versetzt werden soll, und der (nach S. 62.) zum wahren ewigen Leben, das in seiner ganzen Fülle schon im Diesseits gegeben ist, nicht gehört? Und ist es glaublich, daß der umfassende Begriff des durch den Tod Christi vermittelten Lebens (im Gegensatz zu dem Verderben) für Johannes, wenn er dieses Leben als gegenwärtigen Besitz des Gläubigen denkt, sich alsbald so sehr verengert, daß er nunmehr nur noch die vollendete Erkenntniß der in dem Tode Christi offenbar gewordenen Liebe Gottes bezeichnet? — Der Verfasser hat im zweiten Abschnitte nachgewiesen, daß die johanneischen Anschauungen viel mehr, als man gewöhnlich meint, im Alten Testamente wurzeln. Sollte das nicht vielleicht auch bei der Idee des ewigen Lebens der Fall sein? Das Alte Testament weiß, von vereinzelten Ahnungen abgesehen, noch Nichts von einem jenseitigen Leben; wohl aber kennt es ein dem Frommen schon im Diesseits eigenes höheres Leben, das ihm, kraft seiner Gemeinschaft mit Gott, von Gott, der Quelle alles Lebens, zu Theil geworden ist; und wenn das Bewußtsein dieses Lebensbesitzes recht lebendig ist, fühlt sich der fromme Israelite emporgehoben über alle Eitelkeit und Vergänglichkeit dessen, was unter der Sonne ist. Die Sache ist zu

bekannt, als daß es der Anführung einzelner Stellen, in welchen der Begriff des Lebens diesen höheren und tieferen Sinn hat, bedürfte. Der Gegensatz aber zu diesem höheren, dem Frommen zu Theil gewordenen Leben ist der Tod, das Verderben. Sollte nicht vielleicht der specifisch johanneische Begriff des „Lebens“, beziehungsweise „ewigen Lebens“ diesem alttestamentlichen Begriffe nahe verwandt sein? Und wird sich, wenn diese Frage zu bejahen ist, die Begriffsbestimmung des Verfassers halten lassen?

Aber der Verfasser wird uns sagen, dieselbe gehöre gar nicht ihm, sondern sie gehöre Johannes selbst an. Joh. 17, 3 stehe ja, wie er Seite 10 f. gezeigt, die authentische Definition des Begriffes. Ob wir aber auch wirklich in diesem Vers eine Definition des Begriffes zu suchen haben? Dem, was der Verfasser über den Zusammenhang bemerkt, werden wir vollständig gerecht, wenn wir sagen: es hebt dieser Vers dasjenige Moment des ewigen Lebens hervor, welches in diesem Zusammenhange in Betracht kommt, gerade so wie der ganz ebenso gebaute Vers 1 Joh. 5, 3 nicht eine Definition der Liebe Gottes enthält, sondern diejenige Seite derselben hervorhebt, die für den dortigen Gedankenzusammenhang in Betracht kommt. — Indem der Verfasser hier eine Definition zu finden meinte, hat er sich selbst große Verlegenheiten bereitet, die auch in seiner Darstellung nicht selten offen genug an den Tag treten. Wie wenig paßt es doch zu seiner Begriffsbestimmung, daß das von Anfang an bei dem Vater vorhandene Leben in Christo so offenbar geworden ist, daß es nicht nur gehört und gesehen, sondern auch mit den Händen betastet werden konnte (1 Joh. 1, 1.). Man lese die Erörterungen des Verfassers über diese Stelle (S. 33 f. 240 f.), und urtheile, ob nicht gerade seine Begriffsbestimmung des Lebens ihn hier in Schwierigkeiten verwickelt, die sonst nicht vorhanden sind. Wenn ferner 1 Joh. 3, 14 f. die Bruderliebe als Erkennungszeichen des vorhandenen Lebens dargestellt wird, oder wenn Joh. 15, 4 f. das Fruchtbringen d. h. die sittliche Lebensthätigkeit von dem Bleiben in Christo abhängig gemacht wird, so muß der Verfasser, um solche Gedanken zu erläutern, immer erst einen Umweg machen, indem er als Mittelglied die das ganze geistige Leben bestimmende Erkenntniß Gottes

35*

in Jesu Christo einschiebt (S. 15 f., 74 f.). Noch bedenklicher ist, daß er, wo der Besitz des ewigen Lebens von dem „Haben des Sohnes und des Vaters" abhängig gemacht ist (1 Joh. 5, 12. vgl. 2, 23—25; 2 Joh. 9.), das letztere von einem bloßen Erkenntnißbesitz zu verstehen genöthigt ist (S. 29 f. 77.). Schwerlich wird man sich mit einer solchen Annahme dadurch aussöhnen lassen, daß der Verfasser auf Stellen verweist, in welchen das „Haben" mit einem sachlichen, nicht — wie hier — mit persönlichem Objekt den von ihm angenommenen Sinn hat; und ebensowenig wird man die Folgerung zugeben, daß jenes „Haben", weil es durch Mittheilung einer Lehre vermittelt ist, selbst nur ein Erkenntnißbesitz sein könne (vgl. dagegen z. B. 1 Joh. 1, 3.). Gewiß drückt jenes „Haben des Sohnes und Vaters" dieselbe Vorstellung aus, welche die Psalmisten aussprechen, wenn sie Gott ihr Gut und Theil nennen. — Wenn ferner 1 Joh. 4, 9. als Zweck der Sendung des Sohnes angegeben wird, daß wir durch ihn leben sollten, V. 10 aber die Sühnung für unsere Sünden, so wäre es gewiß nicht im Sinne des Apostels, wenn wir die beiden Zweckangaben durch die Annahme, jenes Leben bestehe in der vollendeten Erkenntniß der in dem sühnenden Tode des Sohnes geoffenbarten Liebe Gottes mit einander verbinden wollten. — Endlich — um nur noch dies Eine anzuführen — die Begriffsbestimmung des Verfassers scheitert schon an der Verbindung, in welcher das ewige Leben bei Johannes mit der Auferstehung steht. Wenn es Joh. 6, 54 vgl. V. 40 heißt: „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben; und ich werde ihn auferwecken am letzten Tage", so setzt allerdings — wie der Verfasser Seite 5 bemerkt — die dereinstige Auferweckung den schon gegenwärtigen Besitz des Lebens voraus; es erhellt aber auch, daß letzteres unmöglich bloß ein Leben der wahren Gotteserkenntniß sein kann. Wenn ferner nach Joh. 5, 24—29 nicht blos die Mittheilung des Lebens an die Gläubigen von Seiten Christi, sondern auch die von ihm ausgehende Todtenauferweckung darin begründet ist, daß der Vater auch dem Sohne gegeben hat, das Leben zu haben in sich selbst, wer kann glauben, daß dieses Leben des Sohnes nur das Leben der vollkommenen Gotteserkenntniß ist (vgl. S. 36)? Und wenn

Christus Joh. 11, 25 sagt: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ d. i. der Auferwecker und Lebendigmacher, und dann das von ihm mitgetheilte Leben schildert, als ein den leiblichen Tod in seiner Bedeutung aufhebendes, so macht es schon die Beziehung, in welcher seine Worte zu der bevorstehenden Auferweckung des Lazarus vom leiblichen Tode stehen, unmöglich, jenes Leben auf das Leben der wahren Gotteserkenntniß zu beschränken.

Aus allem Bisherigen ergibt sich, daß der Begriff des ewigen Lebens ein umfassenderer sein muß. Schwerlich hat sich nun Johannes Gedanken darüber gemacht, was das „Leben“ im allgemeinsten Sinne des Wortes ist. Mag die Philosophie diesen Begriff näher zu bestimmen versuchen, für Johannes, wie für jeden Nichtphilosophen, ist er ein elementarer, unmittelbar gegebener, in sich hinreichend bestimmter und klarer Begriff. Im Gegensatz nun zu dem was der gemeine Sprachgebrauch Leben nennt, d. h. im Gegensatz zu dem irdisch-kreatürlichen, menschlichen Leben in seiner Loslösung von Gott betrachtet, welches nicht nur dem Tode unterliegt, sondern auch, weil das gesammte geistige Wesen des in der Welt lebenden Menschen jedes wahren, d. i. göttlichen und ewigen Gehaltes entbehrt, in Wahrheit ein Todeszustand ist, versteht Johannes unter dem Leben oder ewigen Leben das höhere, aus Gott stammende, seiner Kraft volle, das ganze menschliche Wesen bestimmende und mit göttlichem Gehalte erfüllende, also namentlich auch die Erkenntniß erleuchtende und den Willen heiligende, alles Heil in sich schließende, und seiner Natur nach keiner Vergänglichkeit unterliegende Leben, welches dem Gläubigen kraft seiner Gemeinschaft mit Gott in Christo zu Theil wird. Dieses ewige Leben betrachtet Johannes allerdings vorzugsweise als einen dem Gläubigen schon im diesseitigen Leben eigenen Besitz; er besitzt es schon ganz, weil er Christum hat, und weil in Christo die ganze Fülle desselben beschlossen ist. Auf der andern Seite kann es aber doch auch noch als ein zukünftiges, und erst im jenseitigen Leben im vollem Maße dem Gläubigen zu Theil werdendes betrachtet werden, weil Christus denen, die in ihm bleiben und in denen er bleibt (Joh. 6, 56 f.),

die in ihm beschlossene Lebensfülle in wachsenden Maße **zueignet**, so daß ihr Wesen immer mehr durch dies göttliche Leben bestimmt und mit göttlichem Gehalte erfüllt wird, und weil erst am letzten Tage in der Auferweckung die Kraft dieser göttlichen Lebensmittheilung auch an der Außenseite des menschlichen Wesens, dem Leibe, offenbar wird (Joh. 5, 24—29). Ist dies die johanneische Vorstellung von dem ewigen Leben, dann ist der Zusammenhang, in welchem dasselbe mit der Sühnung der Sünden durch den Tod Christi steht, von selbst klar. Dann begreift es sich auch, daß in der Idee des dem Gläubigen jetzt schon eigenen ewigen Lebens bald die volle Gotteserkenntniß, bald die ethische Gottesähnlichkeit als Hauptmoment hervorgehoben werden kann. Dann ist wirklich der specifisch johanneische Begriff des Lebens mit dem alttestamentlichen sehr nahe verwandt; und von der scharfen Sonderung desselben von dem allgemein neutestamentlichen Begriffe, die der Verfasser versucht hat, kann nicht die Rede sein.

Des Verfassers Begriffsbestimmung des ewigen Lebens erscheint noch unbefriedigender, wenn wir ihn (in § 2) ausdrücklich die These, das johanneische γινώσκειν sei „ein Erkennen nicht ohne innerliche Gemeinschaft“ zurückweisen sehen. Uns scheint er im weiteren Verlauf seiner Erörterung mehr und mehr selbst zur Anerkennung der Richtigkeit dieser These, die — wie sich von selbst versteht — nur für **die** Stellen gilt, in welchen γινώσκειν ein **persönliches** Objekt hat, getrieben zu werden. Wiederholt betont er es, daß in der johanneischen Erkenntniß das Objekt derselben in das gesammte Geisteswesen des Menschen aufgenommen wird, als die dasselbe nach allen Richtungen bestimmende und beseelende Macht (vgl. S. 14 f. 62. 76. 93); und er erkennt auch an, daß die wahre Erkenntniß gar nicht gedacht werden kann ohne das **unmittelbar damit entstehende** Sein in Christo und Sein Christi in uns, weßhalb auch das Sein in Christo und Gott **der Sache nach** dasselbe sei, was das ewige Leben ist (S. 76. 82). Nur dringt er darauf, daß wir trotz dem die Begriffe Erkenntniß Christi und Gottes und Gemeinschaft mit Christo und Gott, um die Klarheit der johanneischen Lehranschauung nicht zu trüben, reinlich auseinander halten sollen, und will jene wenigstens logisch

(wenn auch nicht zeitlich) als dieser vorausgehend betrachtet wissen (S. 26. 76.). — Wir glauben jedoch nicht, daß man damit dem wirklichen Verhältnisse der Begriffe zu einander ganz gerecht wird. Wir wollen keineswegs in Abrede stellen, daß in manchen Stellen die Erkenntniß Gottes und Christi als der Gemeinschaft mit Gott und Christo vorausgehend betrachtet ist. In andern Stellen aber, in welchen der Begriff der Erkenntniß in vollerem Sinne genommen wird, ist es umgekehrt. Das erhellt namentlich aus 1 Joh. 4, 7. Der Verfasser meint freilich (S. 87 ff.) es sei hier, wie die Liebe als Folge der Geburt aus Gott, so diese wieder als Folge der Erkenntniß Gottes bezeichnet. Aber in diesem Falle hätte der Apostel offenbar statt des praes. γινώσκει das perf. oder den aor. gebrauchen müssen. Das Verhältniß der tempp. setzt es außer allem Zweifel, daß vielmehr wie die Liebe, so auch das Erkennen Gottes als Folge der Geburt aus Gott dargestellt ist. — Gewiß bedeutet γινώσκειν sowenig als das hebräische ידע „lieben"; wohl aber bezeichnen beide mit persönlichem Objekt verbunden, wie unser „kennen", was in emphatischem Sinne gebraucht wird, die aus dem persönlichen Verkehr hervorgehende Bekanntschaft. Das johanneische γινώσκειν oder ἐγνωκέναι τὸν θεόν in seinem vollen Sinne ist kurz gesagt nichts Anderes, als der nothwendige Reflex der, das wahre Leben in sich schließenden, innerlichen Gemeinschaft mit Gott in dem Bewußtsein, resp. in der Erkenntniß; und es ist ebendamit die eine Haupterscheinungsform des wahren Lebens; ebenso wie die Liebe zu Gott von Johannes als der nothwendige Reflex der Gemeinschaft mit Gott im Gemüthe des Menschen und als die andre Haupterscheinungsform des wahren Lebens betrachtet wird. Darum kann Johannes in 1 Joh. 2, 3—5 das Halten der Gebote Gottes als Erkennungszeichen zuerst der Bekanntschaft mit ihm, dann der Liebe zu ihm und zuletzt — beides zusammenfassend oder vielmehr auf die beides in sich schließende Wurzel zurückgehend, — des Seins in ihm darstellen. Daher auch die Correspondenz der Begriffe „Gott erkennen" und „aus Gott sein". — Daß die Synonymität des Schauens und Erkennens Gottes nicht gegen das eben Bemerkte spricht, lehrt wiederum das alte Testament, in welchem das Schauen Gottes oder des Angesichts

Gottes geradezu Bezeichnung des höchsten Gnadenstandes und der seligsten Gemeinschaft mit ihm ist (vgl. z. B. Ps. 11, 7; 17, 15; Hiob 19, 26 f.). So setzt gewiß auch bei Johannes das Schauen Gottes die innerliche Gemeinschaft mit ihm voraus, kraft welcher erst das geistliche Auge geöffnet wird, und Gott dem Menschen geistlich wahrnehmbar gegenüber tritt. Daraus wird auch die Stelle 1 Joh. 3, 2 erst vollkommen verständlich. Denn nur wenn das Schauen Gottes wie er ist die jenseitige Vollendung der Gemeinschaft mit Gott in sich schließt, ist es begreiflich, daß dasselbe das Gottgleichsein zur Folge hat (vgl. S. 62 f.). —

Wir müssen darauf verzichten auseinanderzusetzen, in welchem andern Lichte uns nach dem Bisherigen auch die übrigen johanneischen Grundbegriffe erscheinen, und heben nur noch zwei Punkte hervor, in welchen es besonders stark an den Tag tritt, daß die Darstellung des Verfassers sich mit der johanneischen Lehranschauung nicht deckt. Der Begriff des Lichtes soll überall das Mittel zur geistigen Erleuchtung, die in der Mittheilung der wahren Erkenntniß besteht, bezeichnen. Aber wie bringt der Verfasser damit Aussprüche, wie 1 Joh. 1, 5 und 7 in Einklang? Wenn dort der Inhalt der von Christo ausgegangenen und durch die Apostel weiter verkündigten Botschaft, darein gesetzt wird, „daß Gott Licht ist und in ihm keinerlei Finsterniß ist", so soll das (nach S. 49 f.) heißen, daß Gott in Christo sichtbar, erkennbar geworden, und kein Theil seines Wesens mehr dunkel und unerkannt bleibt. Abgesehen davon, daß der Verfasser das „mehr" (es ist keinerlei Finsterniß mehr in Gott) in den Text einträgt, wie könnte doch Johannes implicite den jedem Israeliten blasphemisch erscheinenden Gedanken aussprechen, daß in der vorchristlichen Zeit in Gott Finsterniß gewesen sei? Sodann setzt den Verfasser der in 1 Joh. 1, 7 folgende Gedanke: „wenn wir aber im Lichte wandeln, wie er im Lichte ist", dessen Rückbeziehung auf V. 5 doch ganz augenfällig ist, in Verlegenheit; er sieht sich genöthigt ihn von V. 5 ganz abzulösen, indem er annimmt, der Apostel parallelisire das Wandeln des Christen im Glanze der wahren Erkenntniß mit dem Wohnen Gottes im Glanze seiner Herrlichkeit (S. 49). So gewiß aber der Satz „Gott ist

Liebe" etwas über Gottes Wesen aussagt, ebenso gewiß ist dies auch bei dem Satz: „Gott ist Licht" der Fall. Der Verfasser hat, indem er mit Recht von der alttestamentlichen Bedeutung des Begriffes Licht ausging, nach unserm Dafürhalten die gerade hier in Betracht kommende Anwendung desselben nicht in näheren Betracht gezogen. „Wenn Jehova im Lichtglanze erscheint, ist — so lesen wir S. 43 — das physische Licht gemeint, das nur der irdische Abglanz seiner göttlichen Herrlichkeit ist". Hier hätte der Verfasser den Schlüssel zu unserm johanneischen Ausspruch suchen sollen. Das Licht ist in diesem Falle in der That nur die sinnlich wahrnehmbar gewordene Herrlichkeit des göttlichen Wesens (vgl. Jes. 60, 1). Diese aber faßt alle Eigenschaften Gottes sofern sie offenbar werden zusammen. In ihr stellt sich die Heiligkeit Gottes im alttestamentlichen Sinne des Wortes, d. h. die absolute Erhabenheit seines Wesens über Alles was nicht Gott ist, nach außen dar, weshalb auch beide Begriffe einander korrespondiren (Jes. 6, 3.). Daher entsprechen sich auch die beiden Bezeichnungen Gottes „das Licht Israels" und „der Heilige Israels"; und der Gedanke, daß Gott durch Vernichtung derer, die es wagen sich wieder ihn zu erheben, seine Heiligkeit erweise, kann in den Worten „das Licht Israels wird für sie zur Flamme" seinen Ausdruck finden (Jes. 10, 17.). — Aus diesem alttestamentlichen Gebrauch des Begriffes Licht" in seiner Anwendung auf Gott erklären sich Aussprüche wie Sap. 7, 26. 1 Tim. 6, 16; Jac. 1, 17 (wozu V. 13 zu vgl. ist; aus ihm erklären sich auch unsre johanneischen Stellen. Das Licht bezeichnet auch hier die in Herrlichkeit offenbar werdende Heiligkeit Gottes, d. h. die herrliche, in seiner absoluten Vollkommenheit begründete Erhabenheit seines Wesens über Alles, was nicht Gott und nicht göttlich ist. Ist nun auch der Begriff kein rein ethischer, so denkt doch gewiß Johannes, wie die folgenden Verse zeigen, vorzugweise an die Herrlichkeit und fleckenlose Klarheit der sittlichen Vollkommenheit Gottes. Das Bedenken des Verfassers, daß der Satz: die volle Offenbarung der Heiligkeit Gottes sei erst durch Jesum Christum gegeben, das alte Testament ungebührlich herab-

setze, ist unbegründet. Wenn sich nicht leugnen läßt, daß erst durch Christum die volle, mit der Erkenntniß des göttlichen Wesens immer gleichen Schritt haltende Erkenntniß des göttlichen Willens gegeben ist, so läßt sich ebensowenig leugnen, daß die Heiligkeit Gottes erst in Christo vollkommen offenbar geworden ist. — Nun macht auch die Rückbeziehung von 1 Joh. 1, 7 auf V. 5 keine Schwierigkeit. Ist in V. 5 gesagt, daß Gott seinem Wesen nach Licht ist, so sagt V. 7, das Gott im Licht als in seinem Lebenselemente ist. — Es versteht sich von selbst, daß nun auch der Begriff des Lichts da wo vom Wandel im Lichte und dgl. die Rede ist eine etwas andere Bedeutung gewinnt, als er nach der Darstellung des Verfassers haben soll. Er bezeichnet nicht die wahrheitsgemäße Offenbarung des göttlichen Wesens, sondern das in seiner Heiligkeit offenbar gewordene göttliche Wesen a). —

Der andere Punkt, den wir noch hervorheben möchten, betrifft die Stellung, welche der Verfasser dem Begriffe der Geburt aus Gott in der johanneischen Lehranschauung anweist (siehe oben). Der Verfasser bemerkt selbst (S. 96), es scheine eine Inkonvenienz darin zu liegen, daß die Geburt aus Gott nicht den Anfang des neuen wahren Lebens, das dem Christen mitgetheilt wird, bilden soll. Mit seiner Beseitigung dieser Inkonvenienz könnte man sich aber nur dann allenfalls zufrieden geben, wenn die Beweisführung für seine gegentheilige Ansicht überzeugend wäre. Das ist aber keineswegs der Fall. In Joh. 1, 12 f. ist die reale Möglichkeit Kinder Gottes zu werden, die — — — aus Gott geboren sind, wie der Verfasser S. 92 selbst anerkennt, nur von der „willigen Annahme Christi, die die selbstthätige Voraussetzung des Glaubens ist“ abhängig gemacht. Dagegen ist in 1 Joh. 4, 7. der Hauptstelle, die er für sich geltend macht, — wie wir sahen — die Erkenntniß Gottes nicht als Grund, sondern als Folge der Geburt aus Gott bezeichnet. Daher ist auch was der Verfasser S.

a) Zu Joh. 1, 4 bemerken wir hier nur, daß uns für ein richtiges Verständniß der Stelle die Vergleichung von Ps. 36, 10 wichtig erscheint. — Im Uebrigen vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 629.



89 von dem Verhältnisse der Begriffe „Gott erkennen“ und „aus Gott sein“ in dem vorausgehenden Verse sagt, geradezu umzukehren. — Wie nun in diesen Stellen die Erkenntniß Gottes, das empfängliche Anhören der apostolischen Predigt und die Liebe als Folgen der Geburt aus Gott dargestellt sind, so Joh. 8, 44 das empfängliche Anhören der Worte Gottes und 1 Joh. 5, 1 der Glaube, daß Jesus der Christ ist. —

Die Art, wie der Verfasser letztere Stelle S. 92 limitiren will, entspricht der ganz allgemeinen Fassung des Satzes nicht. Wir werden demnach vielmehr sagen müssen: „die Geburt aus Gott ist derjenige Akt, durch welchen kraft der Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott unser gesammtes geistiges Wesen durch Mittheilung des göttlichen Wesens in seinem innersten Grunde gottverwandt und gottähnlich gemacht wird.

So begreift sich dann auch, warum Johannes überall die Geburt aus Gott als etwas bei den Gläubigen einmal geschehenes darstellen kann, obschon die vollkommene Gottähnlichkeit nach 1 Joh. 3, 2 für die Kinder Gottes Gegenstand der Hoffnung bleibt, während nach der Begriffsbestimmung des Verfassers zu erwarten wäre, daß die Geburt aus Gott als etwas fort und fort im Vollzug begriffenes dargestellt wurde. —

Doch nun genug! In Betreff der zwei folgenden Abschnitte wollen wir vorzugsweise nur referiren. In dem zweiten „über die alttestamentlichen Grundlagen des johanneischen Lehrbegriffs“ weist der Verfasser überzeugend nach, wie unrichtig es ist, daß man, namentlich nach dem Vorgange Köstlin's, die charakteristischste Eigenthümlichkeit, des johanneischen Lehrbegriffs darin finden wollte, daß in ihm das Christenthum in einem viel strengeren und ausschließenderen Gegensatz zu der alttestamentlichen Religion stehe, als in den übrigen neutestamentlichen Schriften; wie vielmehr die Grundanschauungen der Urapostel über das gegenseitige Verhältniß der beiden Testamente auch als johanneisch anerkannt werden müssen. Wie schwer ein solcher Nachweis zu Gunsten der Aechtheit der johanneischen Schriften in die Waagschale fällt, und wie wichtig er für die Geltendmachung einer richtigen Ansicht über die Entwickelung der urchristlichen Kirche, gegenüber der falschen

der Tübinger Schule, ist, leuchtet von selbst ein. — Der Verfasser geht davon aus, daß Johannes unleugbar die der geschichtlichen Vergangenheit angehörige, aber in den heiligen Schriften auch für seine Zeitgenossen erhaltene Gottesoffenbarung des alten Bundes anerkennt, und zwar als eine der Gottesoffenbarung in dem Sohne wesentlich verwandte, dieser im voraus Zeugniß gebend, und nur wie das Unvollkommenere von dem Vollkommenen, von ihr unterschieden (§ 1.). Es gilt dies nicht nur von der Prophetie, sondern auch vom Gesetze, obschon das mosaische Gesetz als solches in den Augen des Johannes abrogirt, und der aus der neuen Gottesoffenbarung in Christo sich ergebende Wille Gottes an seine Stelle getreten ist. Auch es ist schon eine Offenbarung der Wahrheit, welche ein Thun der Wahrheit zu bewirken vermag, und dadurch denjenigen sittlichen Zustand im Menschen herstellt, welcher ihn für die höhere Wahrheitsoffenbarung in Christo empfänglich macht und ihm den Glauben ermöglicht (§ 2.).

Auch der auf Israels Erwählung beruhende heilsgeschichtliche Vorzug des alttestamentlichen Bundesvolkes vor allen Heidenvölkern wird von Johannes aufs bestimmteste bezeugt (namentlich Joh. 4, 22); und dies so, daß nach ihm Israel kraft der Erwählung Eigenthum des ewigen Wortes gworden ist (Joh. 1, 11); dieser Anschauung entsprechend betrachtet Johannes auch die Israel durch die Propheten zu Theil gewordenen Gottesoffenbarungen als unmittelbar durch Christum vermittelt. — Da aber auf der einen Seite nur diejenigen Israeliten in Wahrheit Mitglieder des auserwählten Eigenthumsvolks Gottes und Christi sind, in welchen die, dem ganzen Volke gegebene Gottesoffenbarung ihr, von der Erfüllung bestimmter sittlicher Bedingungen abhängiges Werk ausgerichtet hat, und da auf der andern Seite auch einzelne Heiden von dem Lichte des ewigen Wortes erleuchtet, und dadurch ein Eigenthum Christi geworden sind (Joh. 10, 16; 11, 52), so ist allerdings für das Verhältniß der Einzelnen zu der geschichtlichen Erscheinung Christi wesentlich nicht der Gegensatz von Judenthum und Heidenthum (der nur den Bereich der irdischen Wirksamkeit Christi bestimmt), sondern der Gegensatz der inneren Angehörigkeit und der inneren Entfremdung von Gott und Christo, welcher in

dem Gegensatze des ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν und des φαῦλα πράσσειν an den Tag tritt (Joh. 3, 20 f.), von entscheidender Bedeutung (§ 3.). — Dieser Gegensatz aber, das der christlichen Offenbarung vorangehende ἐκ τοῦ θεοῦ, ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι und das ἐκ τοῦ πονηροῦ oder τέκνον τοῦ διαβόλου εἶναι beruht nach Johannes nicht, wie besonders von Hilgenfeld behauptet worden ist, auf einer ursprünglichen Verschiedenheit der Menschennaturen, sondern ist durch ein sittlich freies Verhalten des Menschen bedingt; wie denn auch die Voraussetzung jener gnostischen Vorstellung, daß der Teufel ein ursprünglich böses Wesen ist, bei Johannes nicht nachgewiesen werden kann, vielmehr durch den Begründungssatz am Ende von Joh. 8, 44 ausgeschlossen erscheint (§ 4.). — Ebensowenig beruht jener über das Verhältniß des Einzelnen zu Christo entscheidende Gegensatz darauf, daß Gott in Folge eines absoluten Prädestinationsrathschlusses in den einen Menschen, schon ehe sie das Wort der Wahrheit vernehmen, einen dauernden Zustand der Empfänglichkeit für den Glauben wirkt, in den andern dagegen nicht, wie besonders von Köstlin behauptet worden ist. Denn die Vorstellung, daß Gott die einzelnen Gläubigen Christo gibt, will zunächst nur sagen, daß Gottes Leitung ihm jede für die Wahrheit empfängliche Seele ungesucht zuführt, und so seiner Wirksamkeit Erfolg gibt, schließt aber die andre Vorstellung nicht aus, daß die Empfänglichen in freier Selbstentscheidung zu Christo kommen und an ihn glauben. Freilich setzt jene Vorstellung voraus, daß Gott irgendwie auch wirksam ist bei dem Kommen des Menschen zu Christo. Aber diese Wirksamkeit, der Zug des Vaters zu dem Sohne (Joh. 6, 44), besteht wesentlich in dem Zeugnisse, das der Vater dem Sohne in seinen Werken gibt (?), also in einem Lehren, welches, wenn es erfolgreich werden soll, das von der freien Entscheidung des Menschen abhängige Hören und Lernen voraussetzt (§ 5.) —

Während die letzten Erörterungen (in § 4 und 5) dazu dienten die vorausgegangene lichtvolle und den wahren Sachverhalt aufzeigende Entwicklung der johanneischen Lehre über die vorchristliche Offenbarung gegen irrthümliche Behauptungen, welche mit ihr

nicht vereinbar wären, sicher zu stellen, hat jene selbst nachgewiesen, daß Johannes, weit davon entfernt das Christenthum in einen ausschließenden Gegensatz zu der alttestamentlichen Religion zu stellen, vielmehr dazu geneigt ist, die Einheit und innre Verwandtschaft der beiden Testamente hervorzuheben. Am meisten tritt dies darin hervor, daß er die alttestamentliche Gottesoffenbarung durch Christum vermittelt denkt. Besonders charakteristisch zeigt es sich aber in seiner Lehre von dem Gesetze, wenn man dieselbe mit der paulinischen vergleicht. Während bei Paulus das Gesetz die in uns wohnende Sünde sollicitirt und so die Uebertretung mehrt, wirkt es bei Johannes das Thun der Wahrheit. Und während es bei beiden zu Christo hinführt, thut es dies bei Paulus dadurch, daß es Erkenntniß der Sünde wirkt, und so im Herzen das Bedürfniß und Verlangen weckt nach der dargebotenen Gnade, bei Johannes hingegen dadurch, daß es in dem Menschen positiv die Geneigtheit für das Verständniß und die Annahme des Göttlichen wirkt, ohne die es nicht zum Glauben kommen kann". (S. 120). —

Der Verfasser hat nun aber auch weiter nachzuweisen, wie weit eigenthümlich alttestamentliche Vorstellungen noch die johanneische Lehranschauung beherrschen. Hier wird zuerst hervorgehoben, welches Gewicht Johannes auf den Glauben legt, daß Jesus der Messias der alttestamentlichen Weissagung ist, und wie er überall diesen Glauben als Fundament und Ausgangspunkt für die Erkenntniß der Gottessohnschaft Jesu, und damit auch der in ihm gegebenen Offenbarung des Vaters betrachtet (§ 6.). Aber auch in dem was Johannes von dem Heilswerke Christi sagt, lehnt er sich vielfach an die in der urapostolischen Predigt gebräuchlichen alttestamentlichen Vorstellungen an, namentlich überall, wo es sich um die durch Christus vollzogene Versöhnung der Menschheit mit Gott handelt (§ 7; wir machen besonders auf die von den neueren Auslegern verfehlte, richtige Bestimmung des Begriffs καθαρίζειν S. 160 ff. aufmerksam). — Ferner zeigt sich darin eine Nachwirkung der alttestamentlichen Lehranschauung, daß Johannes sehr häufig das Halten des Wortes oder der Gebote Christi und Gottes als Bedingung des Heiles geltend macht, wobei

das Christenthum als die Vollendung der alttestamentlichen Religion, als das vollkommene Gesetz aufgefaßt ist. Mit der specifisch johanneischen Auffassung, nach welcher das Christenthum eine neues Leben schaffende Offenbarung ist, hängt diese Vorstellungsweise dadurch zusammen, daß das Princip, aus welchem das Halten der Gebote Gottes (und Christi) hervorgeht, die Liebe zu Gott (und die daraus entstehende Liebe zu Christo), zugleich die sittliche Zuständlichkeit ist, in welcher der Mensch allein Verlangen nach dem Göttlichen und Verständniß des Göttlichen, wie es sich in Christo offenbart, haben kann, so daß die Entstehung des Glaubens und jedes Wachsthums der Erkenntniß des in Christo geoffenbarten Gottes durch sie bedingt ist. Aus jener Vorstellungweise erklärt es sich auch, daß Johannes manchmal den Lohnbegriff aus den alttestamentlichen Grundanschauungen herübergenommen hat, obschon seine eigenthümliche Lehranschauung, nach welcher die wahre Erkenntniß Gottes immer unmittelbar auch den Willen bestimmen muß, so daß das christliche Leben als ein in sich einiger nothwendiger Prozeß erscheint, eigentlich den Lohnbegriff ausschließt. Er stellt eben gewöhnlich das christliche Leben so dar, wie es seinem Wesen nach ist, und sein sollte; da es aber faktisch vielfach seinem wahren Wesen nicht entspricht, (weil die Erkenntniß Gottes selbst und ihre unbehinderte Wirksamkeit jederzeit sittlich bedingt, also von der menschlichen Freiheit abhängig ist) so kann auch Johannes den in der Idee des Lohnes liegenden Impuls, welcher die Entwicklung des christlichen Lebens in der seinem wahren Wesen entsprechenden Bahn erhält, nicht entbehren (§ 8.). — Endlich lösen sich auch die eschatologischen Anschauungen unsres Apostels durchaus nicht von den Grundlagen des im alten Testamente wurzelnden urchristlichen Bewußtseins los; namentlich hält auch er die Vorstellung des Weltgerichts vollkommen fest, und betrachtet die Weissagung von dem Antichrist als eine in dem Auftreten der von dem einen Geist des Antichrists beseelten Irrlehrer, welche die Messianität Jesu leugneten, wirklich erfüllte (§ 9.). —

So weit der zweite Abschnitt! Zu den im alten Testamente wurzelnden johanneischen Anschauungen kommt dann noch nach dem

dritten Abschnitte die Vorstellung von dem ewigen Worte, durch welches alle Gottesoffenbarungen vermittelt, und die Welt von Gott geschaffen worden ist. Aus unsern obigen Erörterungen über den Inhalt des ersten Abschnittes dürfte sich ergeben, daß auch manche der dort besprochenen johanneischen Grundbegriffe ihre Wurzeln im alten Testamente haben. Die große Bedeutung aber, welche die alttestamentliche Messiasidee für die johanneische Lehre von der Person Christi hat (§ 6.), wird durch eine nähere Betrachtung der Stelle 1 Joh. 5, 6 ff., welcher die gangbaren Auslegungen (auch die des Verfassers S. 255) nicht gerecht werden, in noch helleres Licht gesetzt. Wir können hier keine eingehende exegetische Erörterung der Stelle geben; nur die Resultate unserer Untersuchung wollen wir in der Kürze mittheilen. Der ganze Abschnitt (V. 6—16) will zeigen einen wie festen Grund der von den Irrlehrern bekämpfte Glaube, daß Jesus der Sohn Gottes ist, an dem Zeugnisse Gottes habe, und welch' hohes Gut die Leser in diesem Glauben besitzen. In dieser Absicht bemerkt der Apostel zuerst: dieser (Jesus) ist der, welcher mittelst einer (von ihm eingesetzten) Taufe und eines als Sühnmittel dienenden Blutes (d. i. in den Tod gegebenen Lebens) aufgetreten ist; d. h. er ist — wie auch die, die Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat besonders betonende Apposition besagt — der Messias, welcher die Erfüllung der zwei hauptsächlichsten messianischen Verheißungen des alten Testaments, der Verheißung einer sittlich-religiösen Erneuerung des Volkes Gottes und der Verheißung der Sündenvergebung gebracht hat, indem er einmal — wie man von dem Messias erwartete (Joh. 1, 19. 20. 25 und Lightfoot zur letzten Stelle] — die mit jener Erneuerung verbundene Taufe eingesetzt, und sodann in seinem von jeglicher Sünde reinigenden (1 Joh. 1, 7) Blute (an dessen Stelle die Ausleger meist unrichtig seinen Tod setzen; vgl. vielmehr Hebr. 9, 12) das wirksame Sühnmittel beschafft hat a). Weil man letzteres nicht ebenso wie ersteres allgemein vom Messias erwartete, vielmehr an dem Gedanken, daß der Messias sterben sollte, Anstoß

a) Vgl. zu der Zusammenstellung von Wasser und Blut, Hebr. 10, 22 f. und zu dem ganzen Gedanken Brief des Barnab. Cap. 11 u. 12.

nahm (Joh. 12, 34), obschon man andererseits nach dem Hebr. 9, 22 angeführten Axiom der jüdischen Theologie auch die Sündenvergebung der messianischen Zeit durch irgend ein Sühnopfer bedingt denken mußte, so hebt Johannes noch ausdrücklich hervor, daß nicht das Wasser allein, sondern das Wasser und das Blut, das Erneuerungs- und das Sühnmittel es sind, mit denen Jesus als Messias aufgetreten ist, und die ihn geschichtlich als solchen beglaubigen. Sodann bezeichnet er den den Christen mitgetheilten Geist, weil er die Wahrheit ist, als das Zeugniß gebende (nämlich von dem, was Jesus ist). Vermöge der durch den Geist vermittelten Erfahrung von den Wirkungen des durch Jesum beschafften Erneuerungs- und Sühnmittels gewinnen nun auch diese objektiven geschichtlichen Beglaubigungsmittel der Messianität Jesu die Qualität von Zeugen; darum nennt der erläuternde V. 7. 8 den Geist, das Wasser und das Blut als die drei dasselbe bekräftigenden Zeugen. Ihr Zeugniß dafür, daß Jesus der Christ ist, ist aber — da es materiell in dem besteht, was Christus durch Geist, Wasser und Blut wirkt, also in seinem messianischen Werke, das ihm sein Vater gegeben hat, und das selbst ein göttliches Werk ist — wesentlich ein Zeugniß Gottes über seinen Sohn. Das Zeugniß Gottes über die Messianität und Gottessohnschaft Jesu ist ein objektiv vorhandenes, eine geschichtliche Thatsache, sofern Gott Christo sein messianisches Berufswerk gegeben hat; das Vorhandensein dieses objektiven, geschichtlichen Gotteszeugnisses aber wird den Gläubigen bezeugt (V. 9, wo statt ὅν : ὅτι zu lesen ist), indem auf der andern Seite jeder Christ, dem, seit er an Christum glaubt, der Geist mitgetheilt, und der durch die Taufe erneuert und durch das Blut Christi von Sünden gereinigt worden ist, dieses selbige Zeugniß Gottes auch in sich hat (V. 10).

Da das durch Geist, Wasser und Blut vermittelte messianische Berufswerk Christi in der Mittheilung des ewigen Lebens besteht, so besteht das Zeugniß Gottes für die Messianität und Gottessohnschaft Jesu schließlich darin, daß er uns das ewige Leben als ein in ihm, seinem Sohne, beschlossenes gegeben hat (V. 11 f.). — Es erhellt von selbst, wie hier die ganze Lehre von Christo als

dem Sohne Gottes, der der Vermittler des ewigen Lebens für die Welt ist, auf das Fundament der Messianität Jesu gestellt ist.

Schließlich müssen wir aber noch ausdrücklich bemerken, daß das Wurzeln johanneischer Anschauungen im alten Testamente an und für sich nichts über die Frage entscheidet, ob Johannes in seiner Betrachtungsweise des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Testamente mehr auf dem Boden der Urapostel, oder mehr auf dem des Apostels Paulus steht, da auch des letzteren Anschauungen größten Theils im alten Testamente wurzeln. Wohl aber verweist dasselbe die Annahme einer Entstehung der johanneischen Schriften im zweiten Jahrhundert — wie uns dünkt — in das Gebiet des Undenkbaren.

Hat der erste Abschnitt gezeigt, wie sich die Geisteseigenthümlichkeit Johannis in seinen Lehranschauungen ausprägt, und der zweite, wie seine früheren, alttestamentlichen Anschauungen auf die Gestaltung seines Lehrbegriffs eingewirkt haben, so will der Verfasser nun im dritten Abschnitt noch nachweisen, in welcher Weise sich der Eindruck der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi in seinen Lehranschauungen spiegelt. Dabei handelt es sich natürlich vorzugsweise um die johanneische Christologie. Da als Quelle derselben jedenfalls das Selbstzeugniß Christi zu betrachten ist, so hat der Verfasser vor Allem dieses zu beleuchten. Zunächst bezeichnet sich Christus als den von Gott Gesandten, der Gottes Wort redet, und Gottes Werke thut. Was ihn vor andern Gottesboten auszeichnet, findet seinen Ausdruck darin, daß er den, der ihn gesandt, seinen Vater und sich den (eingeborenen) Sohn Gottes nennt (§ 1. a). In dem Wesen dieses Sohnesverhältnisses liegt es, daß ihn der Vater, auf Grund seiner Liebe zu ihm, befähigt, ganz dasselbe zu thun, was er selbst thut; darum bezeugen alle Berufswerke Christi, sofern sie göttliche Werke sind, seine Gottessohnschaft; und seine Wunderwerke insbesondere dienen dazu, seine göttliche Wirksamkeit, die an sich geistiger Art ist, im Leiblichen und Sinnlichen abzubilden, und dadurch sowohl ihren göttlichen Ursprung und Charakter, als ihre heilbringende Bedeutung den Menschen faßlicher vor Augen zu stellen; auch seine Wunder sind darum, sofern sie σημεῖα sind, Zeugnisse

seiner Gottessohnschaft (§ 1. b). Das Zeugniß seiner Werke geht näher dahin, daß der Vater in ihm und er in dem Vater ist, d. h. daß der Vater das sein ganzes geistiges Leben bestimmende Princip ist, in ihm redet und wirkt, und daß sein Leben ganz in dem Vater wurzelt, so daß es Alles, was es ist und hat, aus ihm entnimmt. Wegen dieses Ineinanderseins von Vater und Sohn sind auch beide eins (Joh. 10, 30; 17 22), d. h. was von dem Einen gilt, gilt auch von dem Andern; und wegen desselben ist Gottes wahres Wesen nicht nur in unvollkommenem Abbild, sondern in voller Wesenhaftigkeit in Christo offenbar geworden, so daß wer ihn sieht, den Vater sieht (Joh. 14, 9 f.); denn wer erkennt, daß alle Werke Christi specifisch göttliche sind, und darum an dem was der Sohn thut, sieht, was der Vater in ihm und durch ihn an der Welt thut, der sieht das ganze in ihm sichtbar gewordene Liebeswesen des Vaters (§ 1. c).

Da nun der Inhalt seiner Worte wesentlich das Zeugniß davon ist, wie in ihm der Vater offenbar geworden sei, so muß ihm nach dem Bisherigen nothwendig auch eine schlechthin vollkommene Erkenntniß Gottes eigen sein. Diese bezeichnet aber Christus als eine ihm ausschließlich eigene, und als beruhend auf seinem, von dem Gesandtsein vom Vater bestimmt unterschiedenen Ausgang vom Vater, der ein Sein bei dem Vater vor seinem geschichtlichen Auftreten voraussetzt. Als der vom Himmel Herabgestiegene bezeugt er, was er gesehen und gehört hat. Das Bewußtsein dieser himmlischen Präexistenz bei dem Vater, in welcher ihm die göttliche δόξα eigen war, spricht Christus ganz unzweideutig aus (Joh. 8, 23. 58; 17, 5. 24); und darum nimmt er auch für den Sohn gleiche Ehre in Anspruch, wie für den Vater (Joh. 5, 23), und lehnt (Joh. 20, 28) die göttliche Verehrung seitens des Thomas nicht ab (§ 1. d). — Durch die Sendung des Vaters auf die Erde geführt, hat sich aber der Sohn zur Erfüllung seines Berufes nach allen Beziehungen in ein echt menschliches Verhältniß zu seinem Vater gestellt; daher ist Gottes Wille auch für ihn zunächst ein außer ihm stehendes Gebot, das er erfüllen und auch nicht erfüllen kann; daher ist seine Verherrlichung der Lohn

dafür, daß er Gott auf Erden verherrlicht hat; daher nennt er ferner den Vater auch seinen Gott, betet zu ihm und dankt ihm; daher sagt er endlich, der Vater sei größer als er (Joh. 14, 28). Aber die vollkommene Gotteserkenntniß und die Erinnerung an sein ursprüngliches, vorzeitliches Sein bei dem Vater, in welchem jene ihren Ursprung hat, bringt er in sein irdisches Leben mit, da er ja sonst seinen Beruf nicht hätte erfüllen können. — Das Bewußtsein seines echt menschlichen Wesens und das Bewußtsein dessen, was ihn kraft seines höheren Ursprungs vor allen Menschen auszeichnet, findet seinen einheitlichen Ausdruck, indem Christus sich den Menschensohn nennt (§ 1. e).

Eine wesentlich verschiedene Auffassung des Selbstzeugnisses des johanneischen Christus ist bekanntlich von Weizsäcker (Jahrb. für deutsche Theologie 1857. Heft 1.) geistvoll und scharfsinnig begründet worden. Zwar stimmt sie mit der von unserem Verfasser entwickelten darin überein, daß als Hauptgegenstand jenes Selbstzeugnisses das Sohnesverhältniß betrachtet wird, in welchem sich Christus in unbedingter Weise mit Gott eins, und im Besitz einer ihm allein eigenen vollkommenen Gotteserkenntniß weiß, welche darauf beruht, daß er Gott gesehen hat. Aber dieß Bewußtsein ruht nach ihr nicht auf der Erinnerung an ein vorzeitliches, persönliches Sein bei dem Vater; in den Aussagen Christi spricht sich nicht das Selbstbewußtsein des ewigen, göttlichen Logos aus; vielmehr tritt uns in denselben ein durchaus menschliches Selbstbewußtsein entgegen, das bei aller Unbedingtheit, mit der es sich mit Gott eins weiß, doch nicht aufhört, sich menschengleich in Allem zu wissen, und seinen ganzen Zusammenhang mit einer andern Welt nur als einen angeschauten hat. — Es begreift sich, daß unser Verfasser sich mit dieser abweichenden Auffassung auseinandersetzen mußte (§ 2.). Wir wollen hier nicht in den, unterdessen von Weizsäcker in der anfangs erwähnten Abhandlung weiter fortgesetzten, und von beiden Seiten mit musterhafter Wahrheitsliebe geführten Streit eintreten. Jedenfalls hat unser Verfasser durch den sehr sachgemäßen Gang seiner Untersuchung ganz klar in das Licht gestellt, wie weit er mit seinem Gegner auf einem Wege geht (bis § 1. c einschließlich), und welches die eigentlichen

Streitpunkte sind. Es handelt sich jetzt wesentlich noch um die Frage: ob sich exegetisch nachweisen läßt, daß die verhältnißmäßig wenigen Aussprüche des johanneischen Christus, welche klar und bestimmt ein Bewußtsein seines persönlichen, vorzeitlichen Seins bei dem Vater kundzugeben scheinen (namentlich Joh. 17, 5; 6, 46; 8, 58) in dem Zusammenhang, in welchem sie stehen, als Zeugnisse über die tiefste Grundlage seines Selbstbewußtseins, auf welcher alle andern Aussagen Christi über sich selbst ruhen, zu betrachten sind, oder nicht, und ob sie nicht in letzterem Falle auf die Rechnung eines unwillkürlichen Einflusses der eigenen Anschauungen des Evangelisten auf seine Erinnerung an die Reden Christi zu setzen sind. Daß Weizsäcker, indem er letzteres behauptet, auch theils von einem dogmatischen Gesichtspunkt, theils von dem Interesse, die Selbstaussagen des johanneischen Christus in Uebereinstimmung zu bringen mit denen, welche die Synoptiker erhalten haben, geleitet ist, daraus macht er kein Hehl; man wird ihm aber zugestehen müssen, daß er namentlich in Bezug auf die Stelle Joh. 17, 5 auch sehr beachtenswerthe exegetische Gründe für seine Ansicht geltend gemacht hat (Jahrb. 1862, S. 644 ff.). Ueberzeugend freilich sind sie für uns nicht; ein Resultat z. B., wie das, daß in Joh. 17, 5. und Joh. 17, 24. zwei von einander verschiedene Standpunkte und Betrachtungsweisen der Person Christi sich kundgeben, wäre auf rein exegetischem Wege, ohne die Mitwirkung jener anderen Interessen, sicherlich nicht gewonnen worden.

Doch kehren wir zu unserem Buche zurück! Auf die Kritik der Weizsäcker'schen Ansicht über den johanneischen Christus folgt die Erörterung der christologischen Vorstellungen, welche der Apostel auf Grund des Selbstzeugnisses und der Anschauung des Lebens Christi gebildet hat. In drei Punkten gehen dieselben (nach § 3.) über den Inhalt des Selbstzeugnisses Christi hinaus; zuerst darin, daß Johannes „das Wesen des Sohnes in seinem vorgeschichtlichen Sein in die Vorstellung des Wortes zusammenzufassen sucht"; sodann darin, daß er „dieses Wort seinem Wesen nach und von Anbeginn an als Offenbarungsprincip denkt"; endlich darin, daß er „in ihm das schöpferische

Princip erkennt". Der Antrieb, welcher den Apostel bewog, an diesen drei Punkten mit seiner Spekulation noch über das in Christi Worten gegebene hinauszugehen, liegt weder in aprioristischen Spekulationen über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt, noch in einem Einflusse der alexandrinisch — oder der palästinensisch — jüdischen Theologumene und Philosopheme auf seine Lehranschauung, sondern ausschließlich darin, daß sich seinem ganz im alten Testamente wurzelnden Denken für die völlig neue Anschauung von einem vor Grundlegung der Welt in göttlicher Herrlichkeit bei seinem Vater gewesenen, gottgleichen Sohne als natürlichster Anknüpfungspunkt die alttestamentliche Vorstellung von dem Worte darbot, durch welches sich Gott offenbart, und die Welt geschaffen hat. —

Indem nun der Logos Fleisch ward, umkleidete er sich (nach § 4.) nicht blos mit einem sterblichen Leibe, sondern wurde ein wahrer und wirklicher Mensch, und als solcher im Gegensatz zu seiner bisherigen göttlich-immateriellen Natur das, was alle Menschen ihrer leiblich-sinnlichen Natur nach sind, nemlich Fleisch. Dadurch wurde das ewige göttliche Wort in seinem Wesen und seiner Wirkung Gegenstand menschicher, also sinnlich geistiger Wahrnehmung und Erfahrung. — Dem fleischgewordenen Worte war nämlich (nach § 5.) eine specifisch göttliche Herrlichkeit eigen, wie sie ein Eingeborener hat, in welchen der Vater seine volle Herrlichkeit ausschütten kann. Diese Herrlichkeit kann freilich nach Johannes, wenn er nicht dem Selbstzeugniß Christi (Joh. 17, 5) und sich selbst (Joh. 7, 39; 12, 16) widersprechen soll, keine dem fleischgewordenen Sohne Gottes an sich eigene sein, vielmehr hat Gott ihm, um ihn unter den Menschen zu verherrlichen seine Herrlichkeit gegeben in seinen großen göttlichen Werken (?), damit dieselben zeugen sollten von der Herrlichkeit, die er gehabt, und wiederempfangen sollte, ihn also bezeugen sollten als das, was er seinem ursprünglichen Wesen nach war. Weil aber das ganze Streben des Evangelisten darauf gerichtet ist, in dem geschichtlichen Christus das ewige göttliche Wort nachzuweisen, so unterscheidet Johannes nie diese Christo verliehene Herrlichkeit von der ihm ursprünglich eigenen, sondern stellt alle Wunder

der Macht und des Wissens so dar, daß er uns darin gleich die göttliche Wesensherrlichkeit des ewigen Wortes schauen lehrt. Deshalb ist das von ihm gezeichnete Lebensbild Christi so sehr von einem göttlichen Glanze überstrahlt, daß man manchmal nicht den menschgewordenen Gottessohn, sondern einen unter den Menschen wandelnden Gott zu sehen glaubt. — Unvermittelt steht (nach § 6.) neben dieser das Evangelium beherrschenden, und von der Idee des ewigen Wortes ausgehenden Auffassung des Lebensbildes Christi die auf treuer geschichtlicher Erinnerung beruhende Vorstellung, daß Christus bei seiner Taufe durch Mittheilung des Geistes ohne Maaß zu seiner messianischen Berufswirksamkeit befähigt wurde. Nicht als ob sich diese Vorstellung nicht in die eigenthümlich johanneische Christologie einfügen ließe. Denn der am Eingange des messianischen Amtslebens Christi stehende Taufakt ist der Beginn des ununterbrochenen, Christo ganz eigenthümlichen Verkehrs mit Gott, der ihn zur Ausübung seiner göttlichen Werke, und damit auch zur Offenbarung seiner ursprünglichen Herrlichkeit befähigte; und es lag nahe, dies als ein Herabkommen des göttlichen Geistes auf ihn und als ein Bleiben desselben in der Richtung auf ihn darzustellen. Daß aber Johannes selbst diese Combination vollzogen hat, läßt sich nicht beweisen. — Auch nach seiner Erhöhung behält Christus (nach § 7.) seine Mittlerstellung noch bei, indem er im Auftrag seines Vaters das thut, was seine Jünger in seinem Namen d. h. in seinem Auftrage und an seiner Statt den Vater bitten. Dies Gebet im Namen Jesu, dem unbedingte Erhörung zugesagt ist, wird nicht von der Sendung des Geistes abhängig gemacht. Denn das in Joh. 14, 18—24; 16, 16—22 den Jüngern verheißene Wiedersehen Christi darf nicht auf das Wiederkommen Christi im Geiste bezogen werden, sondern ist von dem Wiedersehen des Auferstandenen zu verstehen. — Als Stellvertreter des durch seine Erhöhung von den Jüngern geschiedenen Christus sendet diesen (nach § 8.) der Vater auf Christi Bitte einen andern Beistand (Paraklet) in dem Geiste, dem in den Worten Christi lauter Thätigkeiten zugeschrieben werden, wie sie von dem persönlichen Christus selbst ausgehen, und der von Christus sicher als ein persönliches Wesen gedacht ist.

Johannes selbst hat diese Lehre von der Persönlichkeit des Geistes nicht besonders betont; derselbe erscheint bei ihm fast nur als eine göttliche Gabe. Dagegen hat der Apostel eine andere Idee aus den Reden Christi, daß nämlich die Wahrheit das Wesen des Geistes ausmacht, d. h. daß das Wesen des Geistes das offenbar gewordene Wesen Gottes ist, sich mehr angeeignet; und gerade diese Idee macht es erst vollends klar, wie der Geist Stellvertreter Christi sein kann; denn auch Christus ist ja die Wahrheit, d. h. die volle Offenbarung Gottes. — Von einer Unterordnung des Geistes unter den Sohn und von dem ursprünglichen immanenten Verhältniß desselben zu Gott dem Vater oder dem Sohne lehrt Johannes nichts. — Auf die Frage, warum die Erhöhung Christi die nothwendige Vorbedingung für die Geistesmittheilung an die Jünger war (Joh. 7, 39), ist (nach § 9.) zu antworten: der Stellvertreter Christi konnte erst kommen, nachdem das Heilswerk Christi ganz vollendet war, wozu auch die Erhöhung Christi zum Vater gehörte; und ebenso mußte auch der Glaube erst durch die in dem Heimgang Christi zum Vater gegebene volle Offenbarung dessen was der Sohn ursprünglich war zu seiner Vollendung kommen, ehe die Geistesmittheilung erfolgen konnte. Diese selbst wird nicht in Joh. 20, 22 berichtet, wo vielmehr nur von einer besonderen Ausrüstung der Apostel zur Erfüllung ihres Berufes die Rede ist. Gewiß erkannte auch Johannes in der Geistesausgießung am Pfingstfeste die Erfüllung der Verheißung Christi, und gewiß lehrte auch er mit der ganzen apostolischen Kirche, daß die Mittheilung des Geistes an die Einzelnen bei ihrer Taufe erfolge. Allerdings ist das Sakrament der Taufe, auf welches weder Joh. 3, 5 noch 1 Joh. 5, 6 zu beziehen ist (?), ebensowenig wie das heilige Abendmahl in den Schriften Johannes erwähnt; doch ist dies nicht aus der Eigenthümlichkeit des johanneischen Lehrtropus, sondern aus der Joh. 20, 31 ausgesprochenen Tendenz des Evangeliums und aus dem geringen Umfang der Briefe zu erklären. — Was endlich die Wirksamkeit des Geistes betrifft, so geht dieselbe zunächst bei den Gläubigen dahin, daß ihr Glaube durch das Bewahren der Worte Christi und durch sein (des Geistes) Zeugniß, welches an die Stelle des Zeugnisses der Werke Christi tritt, erhalten und gestärkt werde, und

daß sie so in Christo bleiben. Andrerseits ist der Geist auch Fortführer und Vollender des Werkes Christi, indem er den Jüngern das kund macht, was Christus sie wegen ihrer Unfähigkeit es zu verstehen, noch nicht lehren konnte; diese Fortsetzung des Werkes Christi geschieht aber so, daß sie immer als eine Entfaltung dessen erscheint, was in Christo der Welt bereits gegeben war, so daß er dadurch in seinen Gläubigen immer mehr verherrlicht wird. — Auch der Welt gegenüber setzt der Geist das Werk Christi fort, er übt durch sein Zeugniß von Christo die von Christus selbst gebrachte ἔλεγξις (Joh. 16, 8 ff.; vgl. 3, 20), um die Welt zum Glauben zu führen. Dieses Zeugniß des Geistes an die Welt wird dieser nahe gebracht durch die welche an Christum glauben, und zwar näher durch ihre ὁμολογία. — Daß demnach dem Geiste keine specifisch neue Heilswirksamkeit zugeschrieben wird, die der von Christo ausgehenden an die Seite träte, sondern nur die Erhaltung und Vollendung des Werkes Christi auf Erden, hat seinen Grund theils darin, daß Johannes die von Christus selbst gegebene Andeutung Joh. 3, 5 nicht weiter verfolgt hat, theils darin, daß er das Christenthum als eine neue Offenbarung auffaßt, die durch sich selbst im Gläubigen das neue Leben schafft, welches die Seligkeit im Diesseits und die Gewißheit der Vollendung im Jenseits unmittelbar in sich trägt.

Es versteht sich von selbst, daß Weizsäcker auf Grund seiner abweichenden Ansicht über den Inhalt des Selbstzeugnisses Christi der an der Person und dem Leben Christi sich versuchenden Spekulation des Apostels ein umfangreicheres Gebiet, und der johanneischen Logoslehre eine größere Bedeutung zuschreiben muß, als Weiß ihnen zugestehen kann.

Die zweite Hälfte seiner anfangs erwähnten Abhandlung (von S. 678 an) enthält eine sehr lehrreiche Erörterung über diesen Gegenstand. Ohne hier auf die Sache näher eingehen zu können, erlauben wir uns nur eine Bemerkung. Weizsäcker will, in dem sichtlichen Streben, die johanneische Logoslehre dem von ihm vorausgesetzten Inhalt des Selbstzeugnisses Christi möglichst zu nähern, zeigen, daß der Logosbegriff die Persönlichkeit nicht einschließe, und muthet uns dabei zu, einen so scharfen Unterschied zwischen

zugleich die Reihenfolge der nach ihren gesammten Werken darin aufzunehmenden Reformatoren des XVI. Jahrhunderts dahin, daß mit den Werken Melanchthon's angefangen werden, dann die Calvin's, hierauf Luther's, darnach Zwingli's a) und endlich die Werke der übrigen minder hervorragenden Reformatoren jenes Zeitalters folgen sollten, wornach das Ganze in fünf große Haupt-Abtheilungen getheilt wurde.

Von der ersten dieser Abtheilungen, den Werken Melanchthon's erschien der 1. Band 1834, der letzte 28. Band 1860, so daß diese Ausgabe in demselben Jahre vollendet wurde, in welchem man die 3 Säcularfeier seines Todes festlich beging. Der Gründer dieses großen Unternehmens sollte aber nach Gottes Rathschlusse diese Beendigung der ersten Haupt-Abtheilung nicht erleben. Er starb, wie bekannt, schon am 22 Januar 1848, nachdem 15 Bände derselben beendigt waren. Die übrigen zahlreichen Schriften Melanchthon's, welche in jenen Bänden noch nicht enthalten waren, herauszugeben, übernahm, von der Verlagshandlung dazu aufgefordert, der Unterzeichnete.

Jene ersten 15 Bände enthielten die Briefe, Vorreden, Rathschläge, Gutachten und academischen Anzeigen, nach der Reihenfolge der Jahre geordnet (Bd. I—X.), die Gedichte, eben so geordnet (Bd. X.), die Reden (Bd. X—XII.), geschichtliche und philosophische Schriften (Bd. XII. XIII.), Exegese biblischer Bücher (Bd. XIII—XV.).

Da von dem Begründer dieser Gesammtausgabe der Werke Melanchthon's die Reihenfolge der übrigen Schriften desselben nirgends festgestellt war, so begann der Unterzeichnete seine Fort-

---

a) Diese Reihenfolge gründete er besonders darauf, daß Luther's Werke, obgleich einer neuen Ausgabe bedürftig, doch wegen der wiederholten Ausgaben derselben zur Zeit noch eher zugänglich wären, als die Melanchthon's, die Werke Zwingli's aber bereits in M. Schuler und J. Schultheß neue Herausgeber gefunden hätten, wogegen die Ausgaben der gesammelten Schriften Calvin's theils sehr selten, theils unvollständig wären.

setzung mit der bei den philosophischen Schriften (Bd. XIII.) ausgelassenen Ethik und den damit in engster Verbindung stehenden Commentaren zu der Ethik und Politik des Aristoteles nebst den von Melanchthon denselben angehängten kleinern Abhandlungen verwandten Inhalts. Weil hiermit sein Commentar zu der Ethik Cicero's in inniger Verwandtschaft steht, so war die unmittelbare Anschließung dieser Erklärung seiner Bücher von den Pflichten sehr nahe gelegt, die dann den natürlichen Uebergang bildete zu Melanchthon's Erklärung mehrerer anderer Schriften Cicero's, und griechischer und römischer Classiker überhaupt (Bd. XVI—XIX.). Diesen wurden dann seine grammatischen Schriften, ferner historische und einige andere kleine vermischten Inhalts angereiht (Bd. XX.). Hierauf folgten seine dogmatischen Schriften (Bd. XXI—XXIII.), dann, als Nachtrag zu der in Bd. XIII—XV. enthaltenen Exegese, seine Postille (Bd. XXIV. XXV.), endlich seine symbolischen Schriften (Bd. XXVI—XXVIII.).

An dieser Reihenfolge der Schriften Melanchthon's wird man freilich die streng systematische Ordnung vermissen; dieser Mangel aber, der allerdings in der gleich Anfangs unterlassenen Feststellung der Reihenfolge sämmtlicher Schriften desselben seinen nächsten Grund hat, wird hoffentlich von denen mit Nachsicht beurtheilt werden, welche die in der großen Fülle dieser Schriften liegende bedeutende Schwierigkeit einer von vornherein für alle festzustellenden Ordnung kennen.

Nachdem so die erste Haupt-Abtheilung dieses Corpus im Jahre 1860 beendigt war, hat der Herr Verleger, durch die verhältnißmäßig geringere Theilnahme des Publicums nicht entmuthigt, im Bewußtsein, durch die Fortsetzung dieses höchst wichtigen Unternehmens um Mit- und Nachwelt sich hohe bleibende Verdienste zu erwerben, sich entschlossen, zur zweiten Haupt-Abtheilung, welche nach dem oben angegebenen Plane die Werke Calvin's umfassen soll, überzugehen. Die Besorgung der Sammlung, Anordnung und Ausgabe dieser Werke ist von dem Verleger drei durch andere lehrreiche Schriften längst rühmlichst bekannten Professoren am protestantischen Seminar zu Straßburg, den Herren Dr. Wilh. Baum,

dem Logos und dem „einziggeborenen Sohne“ zu machen, daß wir in den Stellen, in welchen von dem letzteren Dinge ausgesagt werden, die ihm nur zukommen, sofern er als Logos beim Vater gewesen war, keine Aussagen über den Logos selbst finden, sondern festhalten sollen, es werde in solchen Stellen nur die durch die Fleischwerdung des Logos erst gewordene Persönlichkeit des Sohnes auch „rückwärts gedacht“, so daß nur scheinbar von einer vorzeitlichen Persönlichkeit des Sohnes die Rede sei. Wir müssen gestehen, daß wir hierin nur eine überaus künstliche Auskunft erkennen können, zu der Weizsäcker wieder durch seine dogmatischen Voraussetzungen, verbunden mit dem Interesse für die Aechtheit der johanneischen Schriften geführt worden ist, wie auch S. 701 deutlich an den Tag tritt. — Wir hoffen, daß der verehrte Verfasser unseres Buches im Interesse der Sache bald eine Replik auf die Abhandluug Weizsäcker's veröffentlichen wird. —

Wir selbst möchten zu der Darstellung der johanneischen Lehre von dem Geiste nur noch das Eine bemerken, daß nach unserer Auffassung von 1 Joh. 5, 6 ff. die von Christus in Joh. 3, 5 gegebene Andeutung über die Wirksamkeit des Geistes für Johannes keineswegs eine unverarbeitete geschichtliche Reminiscenz geblieben ist.

Mag man aber, wie in diesem, so in manchen andern Punkten, andrer Meinung sein, als der Verfasser, das wird allgemein anerkannt werden müssen, daß sein Werk über den johanneischen Lehrbegriff, ebenso wie das frühere über den petrinischen, nicht nur reich ist an feinen, auf korrektere Exegese dringenden Bemerkungen über viele einzelne Stellen, sondern auch manchen tieferen Einblick in das Geistesleben des Apostels eröffnet, und alle einschlagenden Untersuchungen weiter gefördert hat, auch in den Fällen, in welchen man sich seine Resultate nicht aneignen kann.

Prof. E. Riehm.

2.

Corpus Reformatorum. Volumen XXIX. — **Joannis Calvini** opera quae supersunt omnia. Ediderunt Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, Theologi Argentoratenses. Volumen I. Cum Calvini effigie. Brunsvigae apud C. A. Schwetschke et filium (M. Bruhn). 1863. (LVIII S., 1152 Spalten). 4. [a])

Als der um die Theologie hochverdiente Gothaische Generalsuperintendent K. G. Bretschneider am 1. September 1827 das von ihm und der Verlagshandlung beabsichtigte großartige und hochverdienstliche Unternehmen, welches jenen allgemeinen Titel: Corpus Reformatorum führt, zuerst ankündigte, bestimmte er

---

a) Im laufenden Jahre vollendet sich das dritte Jahrhundert seit dem Tode Calvins; er starb bekanntlich am 27. Mai 1564. Mit besonderem Dank begrüßen wir daher gerade in diesem Jahre die neue ausgezeichnete Gesammtausgabe der Werke des Reformators und freuen uns, dieselbe auf würdige Weise in dieser Zeitschrift eingeführt zu sehen. Außerdem aber hegen wir zugleich den lebhaften Wunsch, eine eingehendere Charakteristik des großen Theologen und Kirchenmannes liefern, und wo nicht dem gegenwärtigen, so doch dem nächstfolgenden Jahrgang der Studien und Kritiken einverleiben zu können. Dazu wollen wir solche verehrte Mitarbeiter, welchen die entsprechende Ausrüstung zur Seite steht, hiermit freundlichst aufgefordert haben.

Carlsruhe, im Februar 1864.

Ullmann.

zugleich die Reihenfolge der nach ihren gesammten Werken darin aufzunehmenden Reformatoren des XVI. Jahrhunderts dahin, daß mit den Werken Melanchthon's angefangen werden, dann die Calvin's, hierauf Luther's, darnach Zwingli's a) und endlich die Werke der übrigen minder hervorragenden Reformatoren jenes Zeitalters folgen sollten, wornach das Ganze in fünf große Haupt-Abtheilungen getheilt wurde.

Von der ersten dieser Abtheilungen, den Werken Melanchthon's erschien der 1. Band 1834, der letzte 28. Band 1860, so daß diese Ausgabe in demselben Jahre vollendet wurde, in welchem man die 3 Säcularfeier seines Todes festlich beging. Der Gründer dieses großen Unternehmens sollte aber nach Gottes Rathschlusse diese Beendigung der ersten Haupt-Abtheilung nicht erleben. Er starb, wie bekannt, schon am 22 Januar 1848, nachdem 15 Bände derselben beendigt waren. Die übrigen zahlreichen Schriften Melanchthon's, welche in jenen Bänden noch nicht enthalten waren, herauszugeben, übernahm, von der Verlagshandlung dazu aufgefordert, der Unterzeichnete.

Jene ersten 15 Bände enthielten die Briefe, Vorreden, Rathschläge, Gutachten und academischen Anzeigen, nach der Reihenfolge der Jahre geordnet (Bd. I—X.), die Gedichte, eben so geordnet (Bd. X.), die Reden (Bd. X—XII.), geschichtliche und philosophische Schriften (Bd. XII. XIII.), Exegese biblischer Bücher (Bd. XIII—XV.).

Da von dem Begründer dieser Gesammtausgabe der Werke Melanchthon's die Reihenfolge der übrigen Schriften desselben nirgends festgestellt war, so begann der Unterzeichnete seine Fort-

a) Diese Reihenfolge gründete er besonders darauf, daß Luther's Werke, obgleich einer neuen Ausgabe bedürftig, doch wegen der wiederholten Ausgaben derselben zur Zeit noch eher zugänglich wären, als die Melanchthon's, die Werke Zwingli's aber bereits in M. Schuler und J. Schultheß neue Herausgeber gefunden hätten, wogegen die Ausgaben der gesammelten Schriften Calvin's theils sehr selten, theils unvollständig wären.

setzung mit der bei den philosophischen Schriften (Bd. XIII.) ausgelassenen Ethik und den damit in engster Verbindung stehenden Commentaren zu der Ethik und Politik des Aristoteles nebst den von Melanchthon denselben angehängten kleinern Abhandlungen verwandten Inhalts. Weil hiermit sein Commentar zu der Ethik Cicero's in inniger Verwandtschaft steht, so war die unmittelbare Anschließung dieser Erklärung seiner Bücher von den Pflichten sehr nahe gelegt, die dann den natürlichen Uebergang bildete zu Melanchthon's Erklärung mehrerer anderer Schriften Cicero's, und griechischer und römischer Classiker überhaupt (Bd. XVI—XIX.). Diesen wurden dann seine grammatischen Schriften, ferner historische und einige andere kleine vermischten Inhalts angereiht (Bd. XX.). Hierauf folgten seine dogmatischen Schriften (Bd. XXI—XXIII.), dann, als Nachtrag zu der in Bd. XIII—XV. enthaltenen Exegese, seine Postille (Bd. XXIV. XXV.), endlich seine symbolischen Schriften (Bd. XXVI—XXVIII.).

An dieser Reihenfolge der Schriften Melanchthon's wird man freilich die streng systematische Ordnung vermissen; dieser Mangel aber, der allerdings in der gleich Anfangs unterlassenen Feststellung der Reihenfolge sämmtlicher Schriften desselben seinen nächsten Grund hat, wird hoffentlich von denen mit Nachsicht beurtheilt werden, welche die in der großen Fülle dieser Schriften liegende bedeutende Schwierigkeit einer von vornherein für alle festzustellenden Ordnung kennen.

Nachdem so die erste Haupt-Abtheilung dieses Corpus im Jahre 1860 beendigt war, hat der Herr Verleger, durch die verhältnißmäßig geringere Theilnahme des Publicums nicht entmuthigt, im Bewußtsein, durch die Fortsetzung dieses höchst wichtigen Unternehmens um Mit- und Nachwelt sich hohe bleibende Verdienste zu erwerben, sich entschlossen, zur zweiten Haupt-Abtheilung, welche nach dem oben angegebenen Plane die Werke Calvin's umfassen soll, überzugehen. Die Besorgung der Sammlung, Anordnung und Ausgabe dieser Werke ist von dem Verleger drei durch andere lehrreiche Schriften längst rühmlichst bekannten Professoren am protestantischen Seminar zu Straßburg, den Herren Dr. Wilh. Baum,

Ed. Cunitz und Ed. Reuß angetragen und von diesen bereitwillig übernommen worden, in der begründeten Ueberzeugung, sich durch diese schwierige Arbeit neue Verdienste um die Wissenschaft, besonders um die evangelische Theologie zu erwerben.

Die hohe Bedeutung und segensreiche Wirksamkeit Calvin's, dieses berühmten Theologen und Gesetzgebers der reformirten Kirche, ist Jedermann bekannt und über jeglichen Zweifel erhaben. Um so mehr war es zu bedauern, daß eine vollständige Sammlung seiner Schriften bis jetzt noch fehlte. Denn die beiden längst vorhandenen Sammlungen, deren erste 1617 in Genf bei Joh. Vignon und Pet. und Jak. Chouet in 7 Bänden Fol. a) und die andere bessere 1667—1671 b) in Amsterdam bei Joh. Jak. Schipper's Wittwe in 9 Bänden Fol. erschienen, sind sehr unvollständig und fehlerhaft eingerichtet, außerdem höchst selten und theuer.

In dieser neuen und vollständigen Sammlung, welche nicht bloß alle bereits gedruckte, sondern auch die bis jetzt ungedruckten Schriften Calvin's enhalten wird, werden seine Werke in folgende drei Abtheilungen geordnet werden: I. Dogmatische und polemische Schriften; II. Exegetische und homiletische Schriften; III. Briefe und vermischte Schriften unter welcher letztern Rubrik die Bedenken, Vorreden, und was sich sonst an Aufsätzen finden wird, die nicht zu den andern Abtheilungen gehören, begriffen werden. — Jeder einzelnen Schrift wird eine bibliographisch-literärische Einleitung vorangeschickt werden, welche theils vom Ursprunge und von der geschichtlichen Bedeutung derselben handeln, theils deren zu Leb-

a) Diese Ausgabe ist nicht durchaus neu gedruckt, sondern von den Verlegern in einzelnen Tomis aus ältern Drucken zusammengesetzt. Daher findet man außer der in Tom. I., IV—VII. stehenden Jahrzahl 1617 auch frühere: T. II. P. 1. 1604, T. II. P. 2. 1593, T. III. 1610 und 1581, ja am Ende von T. V. P. 2. 1561. Siehe die genauere Beschreibung dieser Ausgabe in Henry's Leben Calvin's Bd. III. Abthl. 2. S. 241—244.

b) Die Jahrzahl 1671 steht nur auf dem ersten Titelblatte des Tom. I., alle andere Titelblätter zeigen 1667. Siehe die ausführliche Beschreibung auch dieser Ausgabe bei Henry a. a. O. S. 244—249.

zeiten des Verfassers veranstaltete Ausgaben kritisch genau verzeichnen und beschreiben wird. Nach diesen entweder vom Verfasser selbst, oder doch unter seinen Augen und mit seiner Zustimmung veranstalteten Ausgaben werden die schon längst veröffentlichten Schriften abgesetzt, und bei den mehrmals herausgegebenen die etwaigen Varianten dieser Ausgaben am untern Rande angemerkt werden. Diese Schriften werden stets in derjenigen Sprache abgedruckt, in welcher der Verfasser selbst sie geschrieben hat, also entweder lateinisch, oder französisch, oder lateinisch und französisch, welches letzte jedoch nur von der Institutio christiana gilt. — Den Schluß des Ganzen werden bilden 1) ein vollständiges Verzeichniß aller seit Calvin's Tode erschienenen Ausgaben und Uebersetzungen seiner Schriften, 2) ausführliche, wesentlich auf seine Correspondenz gegründete biographische Jahrbücher, 3) vollständige Namen-, Sach- und Stellen-Register. — Die Zahl der Bände, deren je zwei in jedem Jahre erscheinen sollen, läßt sich bei dieser zweiten Haupt-Abtheilung nicht im Voraus mit Gewißheit angeben.

Nach dieser kurzen Darlegung des für diese Ausgabe der Werke Calvin's aufgestellten Planes gehen wir nun speciell zu dem jetzt vorliegenden ersten Bande dieser Werke, dem 29 des ganzen Corpus, über. In diesem beginnt, dem obigen Plane gemäß, die erste Abtheilung, welche die dogmatischen und polemischen Schriften umfaßt, mit des Verfassers Hauptwerke: der Institutio religionis christianae, zunächst der lateinischen nach ihren 3 Recensionen, deren erste in der Ausgabe von 1536, die zweite in denen der Jahre 1539—1554, und die dritte in denen der Jahre 1559 und 1561 enthalten ist.

Dem Werke selbst geht hier eine ausführliche, in 5 Capitel abgetheilte Einleitung voran, in deren erstem von dem hohen Ansehen dieser Schrift und ihren Ausgaben im Allgemeinen geredet wird. Wo der Verfasser den Entschluß dazu gefaßt, und seine Ausführung begonnen habe, könne nicht ermittelt werden; nur so viel stehe fest, daß sie 1535 von ihm zu Basel vollendet sei. Calvin hat sie in 2 Sprachen, lateinisch und französisch heraus-

gegeben. Lateinisch ist sie bei Lebzeiten des Verfassers 10 Mal erschienen, zuerst in Basel, dann in Straßburg und Genf. Diese unter sich mannichfach verschiedenen Ausgaben lassen sich in drei Recensionen eintheilen, deren erste bloß die bei Thom. Platter und Balth. Lasius in Basel 1536 erschienene, die zweite 6 Ausgaben der Jahre 1539—1554, die dritte 3 Ausgaben der Jahre 1559 und 1561 umfaßt. Jene 6 Ausgaben, deren erste 1539 bei Wendelin Rihel in Straßburg, die zweite und dritte ebendas. 1543 und 1545, die vierte 1550 bei Joh. Gerard in Genf, die fünfte 1553 bei Rob. Stephan in Genf, die sechste 1554 bei den Gebrüdern River in Genf erschien, lassen sich auf 3 an Umfang und in der Anordnung der darin behandelten Gegenstände verschiedene aber trotz dem mit einander enger verwandte Haupt-Ausgaben zurückführen, nämlich auf die von 1539, 1543 und 1550, da die von 1545 nur eine Wiederholung der Ausg. von 1543 ist, und die von 1553 und 1554 sich an die Ausg. von 1550 anschließen. Die drei Ausgaben der dritten Recension, deren erste 1559 bei Rob. Sephan in Genf, die zweite 1561 bei Rihel in Straßburg in Fol., die dritte 1561 bei Reboul in Genf in Octav erschien, reduciren sich auf die eine von 1559, insofern die beiden andern fast blos Abdrücke von dieser sind.

Im 2. Capitel wird dargethan, daß die lateinische Ausgabe von 1536 die erste aller Ausgaben der Insitutio sei. Mehrere haben nämlich behauptet, daß diese Ausgabe zwar die erste unter den lateinischen, aber nicht die erste von allen, sondern eine französische schon 1535 ihr vorangegangen sei, wobei sie sich hauptsächlich berufen 1) auf das Zeugniß Beza's in seiner frühern, französisch geschriebenen Lebensbeschreibung Calvin's, worin er sogar 1534 als das Jahr der ersten Baseler Ausgabe dieses Werke angibt; 2) auf das vermeintliche Zeugniß Calvin's selbst, daß seine erste Ausgabe anonym erschienen sei, während die von 1536 seinen Namen auf dem Titel trägt. Es wird nun gezeigt, daß Beza's Angabe auf einem Irrthume desselben beruhen müsse, welchen dieser schon in seiner folgenden lateinischen Lebensbeschreibung durch Weglassung der Jahreszahl stillschweigend verbessert habe, und daß

ferner die Stelle von Calvin's Vorrede zu seiner Erklärung der Psalmen, aus welcher jene Anonymität der ersten Ausgabe der Institutio hergeleitet wurde, ganz anders aufzufassen sei. — Außer jenen zwei Gründen wird für die Existenz einer französischen Ausgabe von 1535 noch angeführt 3) daß am Schlusse der an den König Franz I. gerichteten Zuschrift in der 1. lateinischen Ausgabe von 1536 stehe: Basileae X. Calendas Septembres ohne Jahrzahl, in allen folgenden lateinischen Ausgaben aber: Basileae Cal. Aug. anno 1536, dagegen in der, so weit bekannt, ältesten französischen von 1541: De Basle le vingt troysiesme d'aoust mil cinq cent trente cinq, in allen folgenden französischen aber: De Basle le premier iour d'Aoust mil cinq cens trente cinq. Aber auch dieses ist noch kein Beweis für das Vorhandensein einer französischen Ausgabe von 1535, sondern läßt sich so erklären. Calvin schrieb oder beendigte seinen Brief an den König Franz I. X. Cal. Sept. d. h. den 23. August 1535 unmittelbar nach seiner Ausarbeitung der Institutio, übergab dann Beides, bevor er Basel verließ, dem Buchdrucker Platter, welcher den Druck des Werkes, der ausdrücklichen Schluß-Angabe zufolge, erst im März 1536 beendigte. Bei der folgenden Ausgabe von 1539 fügte der Verfasser vor jener Zuschrift an den König noch eine an den Leser hinzu, welche mit: Argentorati, Calend. August. Anno 1539 endigt. Hierdurch konnte der Corrector dieser Ausgabe veranlaßt werden, das frühere Datum der Zuschrift an den König aus X. Cal. Sept. gleichfalls in Cal. Aug. zu verändern, während er die dabei fehlende Jahreszahl aus dem Titel der 1. Ausgabe selbst entnahm und deshalb statt des wirklichen Abfassungs-Jahres dieser Zuschrift 1535 das Jahr der im Drucke vollendeten Ausgabe: 1536 hinzusetzte. Dieses so doppelt veränderte Datum wurde dann auch in den folgenden lateinischen Ausgaben beibehalten. In den französischen Ausgaben dagegen, welche auf die von 1541 folgten, trat nur die Veränderung des Monatstages le vingt troysiesme d'aoust in le premier iour d'Aoust ein. Beiderlei Aenderungen ließ Calvin geschehen, ja er behielt diesen Monatstag

als einen gleichsam feststehenden, nur mit entsprechend veränderter Jahreszahl, auch bei seiner neuen Vorrede zu der Ausgabe von 1559 bei. — Endlich wird für eine frühere französische Ausgabe noch angeführt; 4) daß Calvin, wenn er bei dem des Lateinischen nur in geringem Grade kundigen Könige Franz I. seine Absicht, gelesen und verstanden zu werden, erreichen wollte, zuerst habe französisch schreiben und sich wegen der bereits zu Anfang des Jahres 1535 eingetretenen schweren Verfolgung mit der Abfassung seines Buches beeilen, also schon vor 1536 dasselbe herausgeben müssen. Aber auch dieses reicht nicht hin, um die Existenz einer Ausgabe darzuthun, die bis jetzt Niemand gesehen hat. Denn Calvin schrieb ja sein Werk nicht in Frankreich, sondern zuerst in Basel, und nicht bloß, damit es jener König lese, sondern theils zur Belehrung seiner Glaubensgenossen, theils zu ihrer Rechtfertigung in den Augen derjenigen, von welchen sie entweder verfolgt, oder bei welchen sie als Irrgläubige verleumdet wurden. Hierzu aber war die lateinische Sprache wegen der weitesten Kunde derselben die geeignetste. Auch ließ sich Calvin keine Verzögerung bei der Ausführung seines Planes zu Schulden kommen, da man annehmen darf, daß er schon zu Anfang des Frühlings 1535 damit begann, und das Ganze mit der Vorrede am 23. August desselben Jahres beendigte. Daß der Druck des Werkes erst im März des folgenden Jahres beendigt wurde, liegt nicht an ihm, da er längst von Basel abgereist war, sondern an dem wahrscheinlich dürftigen Zustande der dortigen Officin.

Nachdem so gezeigt ist, daß durch jene Gründe, welche für eine vermeintliche frühere, der lateinischen Ausgabe von 1536 vorangegangene französische Ausgabe aufgestellt sind, die Existenz derselben nicht bewiesen werden könne, wird eine Stelle aus einem Briefe Calvin's an Franz Daniel vom 13. Oktober 1536 angeführt, worin er schreibt, daß er an eine französische Ausgabe seines Buches in einzelnen Augenblicken gedacht habe; folglich gab es damals eine solche noch nicht. Noch bestimmter aber wird jene irrige Ansicht widerlegt durch die 1541 ohne Angabe des Ortes und Druckers erschienene älteste französische Ausgabe, auf deren

Titel steht: Composée en latin par Jean Calvin et translatée en francois, par luymesme. Ebenso sagt er in der Vorrede derselben ausdrücklich, er habe dieses Buch zuerst lateinisch geschrieben damit Gebildete aller Nationen desselbe benutzen könnten, und es dann erst zum Nutzen des französischen Volkes auch in seine Muttersprache übersetzt. Dieselben Worte finden sich in den folgenden französischen Ausgaben der Jahre 1551, 1553, 1554.

Im 3. Capitel werden die einzelnen lateinischen Ausgaben nach ihrem Titel und Inhalte genau beschrieben:

1) Die Baseler bei Thom. Platter und Balth. Lasius 1536 klein 8. gedruckt, welche, nach der an den König Franz I. gerichteten Vorrede, im 6 Capitel eingetheilt ist: 1) de lege; 2) de fide; 3) de oratione; 4) de sacramentis; 5) de quinque reliquis falso dictis sacramentis; 6) de libertate christiana, potestate ecclesiastica et politica administratione. Diese Ausgabe schließt mit einem kurzen Register.

2) Die Straßburger bei Wendelin Rihel 1539 Fol. gedruckt, in welcher unmittelbar nach dem Titel eine kurze, am 1. August 1539 geschriebene Epistola ad Lectorem folgt, woran sich dann die frühere Vorrede an den König anschließt, welche aber hier statt des ursprünglichen Datums (X. Cal. Sept.) das (vom Corrector) veränderte; Calendis Augusti Anno 1536 hat, worüber oben geredet ist. Hierauf folgt das Register. Diese 2. Ausgabe ist, statt der frühern 6, in 17 Capitel eingetheilt: 1) de cognitione dei; 2) de cognitione hominis; 3) de lege; 4) de fide; 5) de poenitentia; 6) de iustificatione fidei et operum meritis; 7) de similitudine et differentia veteris et novi testamenti; 8) de praedestinatione et providentia dei; 9) de oratione; 10) de sacramentis; 11) de baptismo; 12) de coena domini; 13) de libertate christiana; 14) de potestate ecclesiastica; 15) de politica administratione; 16) de quinque falso nominatis sacramentis; 17) de vita hominis christiani. — Eine gewisse Anzahl von Exemplaren dieser Ausgabe führen auf dem Titel und in der Ueberschrift der Vorrede an den König statt des

wahren Namens Caluinus den daraus durch absichtliche Versetzung derselben Buchstaben gebildeten: Alcuinus. Wahrscheinlich sollten hierdurch diejenigen, welche die Einführung ausländischer Bücher in Frankreich überwachten, getäuscht werden. Denn der Professor de Sainte-Marthe klagt in seinem Briefe an Calvin von 10. April 1537, daß man seine Institutio nicht erlangen könne.

3) Die zweite Straßburger bei demselben Rihel 1543 Fol. gedruckt, auf deren Titel Joh. Sturm sein belobendes Urtheil über dieses Werk beigefügt hat. Diese im Vergleiche mit der vorigen vielfach veränderte und etwa um ein Fünftel vermehrte Ausgabe enthält nach den frühern Zuschriften an den Leser und an den König (letztere an einigen Stellen etwas verändert), und einem neuen Register, 21 Capitel, indem der Verfasser nach Capitel 3 der vorigen Ausgabe ein neues: 4) de votis eingeschaltet, das vorige 4. (nun 5.) Capitel de fide in 4 Capitel (Capitel 5—8.) zerlegt hat: 5) de fide, 6) explicatio primae partis symboli, 7) explicatio secundae partis symboli nebst tertia pars, 8) quartae partis symboli expositio. Die folgenden 3 Capitel: 9) de poenitentia, 10) de iustificatione et meritis, 11) de similitudine et differentia V. et N. T. entsprechen den Capiteln 5—7 der vorigen Ausgabe, ebenso das 12. Capitel de libertate christiana dem 13. Capitel in jener; das folgende 13. Capitel de traditionibus humanis enthält Stücke aus dem 14. Capitel de potestate ecclesiastica der vorigen Ausgabe. Die folgenden 5 Capitel: 14) de praedestinatione et providentia dei, 15) de oratione, 16) de sacramentis, 17) de baptismo, 18) de coena domini entsprechen den Capiteln 8—12 jener Ausgabe (über die veränderte Stellung und resp. Ueberschrift der Capitel 13 und 14 der vorigen Ausgabe ist kurz vorher das Nöthige bemerkt). Capitel 19 de quinque falso nominatis sacramentis entspricht dem 16. Capitel der vorigen Ausgabe, Capitel 20 de politica administratione dem 15. Capitel jener, Capitel 21 de vita hominis christiani endlich dem 17. (Schluß-) Capitel der vorigen.

4) Die dritte Straßburger Ausgabe bei demselben Rihel 1545 Fol. gedruckt, welche mit der nächst vorhergehenden bis auf wenige Aenderungen und kürzere Zusätze ganz übereinstimmt, auch darin, daß sie Sturm's Urtheil auf dem Titel beifügt.

5) Die erste Genfer Ausgabe bei Joh. Gerard 1550. kl. Fol. gedruckt, welche sich von der vorigen 3. Straßburger Ausgabe, bei aller sonstigen Uebereinstimmung, durch Folgendes unterscheidet: 1) im Titel selbst besonders durch die genauere Erwähnung der beiden neuen Register und des vor denselben zum ersten Male hinzugefügten Catechismus, wogegen Sturm's belobendes Urtheil hier weggelassen und erst nach der Zuschrift an den Leser erwähnt ist; 2) durch Veränderung vieler einzelnen Wörter und eine nicht geringe Zahl von (kürzern) Zusätzen; 3) durch Eintheilung der einzelnen Capitel in kleinere numerirte Abschnitte, deren Gesammtzahl 1217 beträgt, wodurch die Benutzung des Werkes sehr erleichtert wird; 4) durch Hinzufügung des zuerst 1545 zu Genf in kleinerem Format als besonderes Buch herausgegebenen Catechismus und der 2 neuen Register.

6) Die 2. Genfer Ausgabe bei Oliva Rob. Stephan 1553 Fol. gedruckt, welche sich von der nächst vorhergehenden nur durch sehr wenige Verbesserungen einzelner Wörter und durch Weglassung des Vorworts, welches der fremde Verfertiger jener beiden neuen Register denselben vorangestellt hatte, unterscheidet.

7) Die 3. Genfer Ausgabe bei den Gebrüdern Adam und Joh. River 1554 kl. 8. gedruckt, welche ein bloßer Abdruck der 2. Genfer Ausgabe ist. Bei einzelnen Exemplaren dieser 7. Ausgabe fehlt auf dem Titel der Name des Druckortes.

8) Die 4. Genfer Ausgabe bei Oliva Rob. Stephan (welcher die 6. Ausgabe gedruckt hat) 1559 Fol. gedruckt. Diese ist eine völlig umgearbeitete und sehr vermehrte Ausgabe, so daß sie mit Recht auf dem Titel ein fast neues Werk genannt wird. Zwar ist die Vorrede an den König aus den vorigen Ausgaben fast unverändert beibehalten, aber die Zuschrift an den Leser ist erweitert. Der Text der Institutio selbst, welcher bis dahin nur in Capitel abgetheilt war, die erst in den 3 Genfer Ausgaben 5—7

zugleich in kleinere numerirte Abschnitte zerlegt waren, ist hier zum erstem Male in mehr. systematischer Anordnung in 4 Bücher und jedes derselben wieder in eine Anzahl von Capiteln eingetheilt, wobei das in den frühern 21 Capiteln Enthaltene völlig umgestellt und mit zahlreichen Zusätzen vermehrt ist. Das I. in 18 Capitel eingetheilte Buch de cognitione dei creatoris, enthält das früher im 1. Capitel und in Theilen des 3. 6. 2. und 14. Capitels Vorgetragene. Das II. in 17 Capitel zerlegte Buch de cognitione dei redemptoris, entspricht dem größten Theile des 2., ferner dem 3. und 11. und einem Theile des 7. Capitels. Das III. in 25 Capitel zerfallende Buch de modo percipiendae Christi gratiae ist aus den verschiedensten Theilen der frühern Ausgaben zusammengesetzt: aus dem Ende des 7. Capitels, dem 5. und 9. Capitel nebst einzelnen Theilen des 2. und 8. Capitels, ferner aus dem 21. Capitel, worauf Theile des 10. 12. 15. 14. und 8. Capitels folgen. Das IV. in 20 Capitel eingetheilte Buch de externis mediis ad salutem enthält außer dem größten Theile des frühern 8. Capitels das ganze 4. 13. 16—20. Capitel. Außer dieser gänzlichen Umstellung des Inhaltes der frühern Ausgaben machte der Verfasser in allen Theilen noch zahlreiche bald längere, bald kürzere Zusätze. Den einzelnen Capiteln gehen kurze Inhaltsanzeigen voran, welche am Ende des Buches tabellarisch geordnet wiederholt sind. Am Schlusse ist ein von Nicol. Collado angefertigtes Sachregister beigefügt.

9) Die (4. Straßburger, bei Rihel gedruckte) Ausgabe ohne Angabe des Druckortes 1561 Fol., welche ein heimlicher und in mehrfacher Hinsicht schlechterer Nachdruck der nächst vorhergehenden Ausgabe ist. Daß sie bei Rihel in Straßburg gedruckt sei, verräth der absichtlich verschwiegene Buchdrucker durch das auf dem Titel beigesetzte Zeichen seiner Officin: eine mit Flügeln versehene Frau, welche in der einen Hand ein Winkelmaß, in der andern einen Pferdezaum hält. Da bei diesem Zeichen statt der sonstigen Buchstaben W. R. (Wendelin Rihel) hier T. R. stehen, so ist wohl daraus zu schließen, daß Wendelin's Sohn, Theodosius Rihel der Nachdrucker sei.

10) Die 5. Genfer Ausgabe bei Anton Reboul 1561 gr. 8. gedruckt, welche sich zwar eng an die 8. Ausgabe anschließt, aber gleichwohl auch Spuren von der nachbessernden Hand des Verfassers zeigt.

Im Capitel 4 werden die zweifelhaften Ausgaben verzeichnet, welche außer jenen 10 bei Lebzeiten Calvin's erschienen sein sollen. Als solche stark zu bezweifelnde werden folgende 6 genannt:

1) eine von Gerdes angeführte Ausgabe, welche, ohne des Verfassers Namen und ohne die Widmung an den König, der Baseler Ausgabe von 1536 vorangegangen sei. Daß aber diese Baseler die erste Ausgabe sei, ist oben beim 2. Capitel nachgewiesen.

2) eine von eben demselben aus Gesner's Bibliothek angeführte Straßburger Ausgabe von 1544, von der aber nirgends eine Spur sich zeigt. Daß hierbei ein Irrthum obwalte, erhellet schon daraus, daß sie als eine in 4 Büchern eingetheilte bezeichnet wird; denn eine solche Eintheilung wurde vom Verfasser erst 1559 gemacht.

3) eine von Gerdes, Vogt, Clement, Henry angeführte Genfer Ausgabe von 1545 Fol., welche jedoch keiner von diesen selbst gesehen hat. Sie alle stützen sich bloß auf Cornel. Schulting's Zeugniß, eines Gelehrten, der kein Vertrauen einflößt, da er bei seiner Aufzählung der Ausgaben der Institutio 5 wirklich erschienene, nämlich die 2 Straßburger von 1543 und 1545 und die 3 Genfer von 1550, 1553, 1554 nicht kennt.

4) eine von Clement und Henry angeführte Genfer Ausgabe von 1545 8., welche gleichfalls nur auf dem Zeugnisse Schulting's beruht, der hier ohne Zweifel den 1545 zu Genf in Octav getrennt herausgegebenen Catechismus Calvin's mit seiner Institutio verwechselt hat.

5) eine bloß von Schulting angeführte Genfer Ausgabe von 1559 in Octav, während nur die von ihm gleichfalls angegebene Genfer Folio-Ausgabe dieses Jahres existirt.

6) eine von Gerdes und, auf sein Zeugniß hin, auch von Andern angeführte Ausgabe von 1562, welche aber bis jetzt nirgends gefunden ist. Zu dieser Meinung, daß eine solche Ausgabe existire,

ist Gerdes wohl durch eine Ausgabe veranlaßt worden, welche am Schlusse die von dem lothringischen Prediger Augustin Marlorat angefertigten 2 neuen Register der Bibelstellen und der Materien enthielt, denen dieser eine besondere, Calendis Maiis a. 1562 datirte Vorrede vorangestellt hatte. Aus diesem Datum der selbstständigen Register-Vorrede folgerte er, daß die ganze Ausgabe 1562 erschienen sei. Daß diese Folgerung unstatthaft sei, ergibt sich schon daraus, daß z. B. Clement ein Exemplar der oben erwähnten Genfer Ausgabe von 1561 gr. 8. besaß, welches am Schlusse dieselben Register mit ihrer Vorrede von 1562 hatte.

Im 5. Capitel wird der bei dieser neuen Ausgabe befolgte Plan dargelegt. Schon oben ist erwähnt, daß der Verfasser sein Werk mehrere Male umgearbeitet hat, und man deshalb hauptsächlich 3 Formen oder Recensionen desselben unterscheide: 1) die erste, welche bloß in der einen Ausgabe von 1536 enthalten ist; 2) die zweite, welche zwar durch 6 Ausgaben von 1539—1554 vertreten wird, von denen aber nur drei: die der Jahre 1539, 1543 und 1556 als die wichtigeren erscheinen, da die von 1543, und die zwei von 1553 und 1554 an die von 1550 sich anschließen. Jene drei bilden gleichsam drei Stufen dieser zweiten Recension, aber in einer solchen Weise, daß sie sich bei dieser neuen Ausgabe zusammenfassen ließen. 3) Die dritte, welche zwar in den zwei Ausgaben von 1559 und 1561 Fol. und 8. vorliegt, beschränkt sich, weil die von 1561 Fol. ein bloßer Nachdruck ist und die von 1561 8. nur sehr wenige Veränderungen zeigt, fast nur auf die eine Ausgabe von 1559.

Alle drei Recensionen mußten nothwendig dem Leser nach einander vor Augen gelegt werden, damit er die allmähliche Umgestaltung und Geschichte dieses wichtigen Werkes vollständig erkenne. Dieses wurde bei der ersten ohne Schwierigkeit durch den bloßen Abdruck der im höchsten Grade seltenen Ausgabe von 1536 erreicht. Große Schwierigkeiten aber traten bei der zweiten Recension wegen ihrer dreifachen Abstufung den Herausgebern entgegen. Diese sind auf folgende Weise überwunden: 1) Bei den verschiedenen Lesarten, die sich auf einzelne Wörter oder Sätze beziehen, ist die älteste Lesart,

wenn sie nicht offenbar falsch war, in den Text gesetzt, und die andern in die Anmerkungen verwiesen; war jene aber offenbar unrichtig, so ist eine spätere in den Text aufgenommen and jene entweder als Anmerkung erwähnt oder mit Stillschweigen übergangen. 2) In Betreff der zahlreichern und längern, sogar in ganzen Capiteln bestehenden Zusätze der Ausg. von 1543 und der seltnern und kürzern der Ausg. von 1550 ist die Einrichtung getroffen, daß, während der übrige Text aus einer etwas größern Antiqua gesetzt ist, die Zusätze der Ausg. von 1543 im Texte durch Cursiv-Schrift derselben Größe, die Zusätze der Ausg. von 1550 durch kleinere Antiqua ausgezeichnet wurden. 3) Die größte Schwierigkeit lag endlich in der bedeutenden Verschiedenheit der Ausg. von 1539 von den beiden folgenden Haupt-Ausgaben in Hinsicht der Reihenfolge der Capitel, deren jene 17, diese beiden dagegen nebst den sich ihnen anschließenden je 21 haben. Hier wurde folgender Weg eingeschlagen. Die Capitel wurden nach der Reihenfolge der Ausgaben von 1543 und 1550 geordnet und die verschiedene Stellung, welche sie in der Ausg. von 1539. haben, durch eingeklammerte, dieser Ausgabe entsprechende römische Capitel-Zahlen in den Columnen-Ueberschriften und außerdem zu Anfang der betreffenden Capitel in besondern Anmerkungen angezeigt. So ist zunächst durch das in jenen beiden neuern Ausgaben nach Cap. III. eingeschaltete Capitel IV. de votis, das in der Ausg. von 1539. als IV. Capitel stehende de fide in jenem Capitel V. geworden. Zum Zeichen dessen ist die Columnen-Ueberschrift hier: Cap. V. (IV.) De Fide. Ebenso bei den andern, z. B. Capitel XIII. der Ausg. von 1539 de libertate christiana ist in den beiden andern Capiteln XII., deshalb die Columnen-Ueberschrift: Cap. XII. (XIII.) de Libert. Christ., Capitel XV. der Ausg. von 1539 de politica administratione steht in den beiden andern als Capitel XX., und hat daher die Columnen-Ueberschrift Cap. XX. (XV.) de Politica Administratione. Anders dagegen mußte bei Capitel XIV. der Ausg. von 1539 de potestate ecclesiastica verfahren werden, da dieses in den späteren Ausgaben von 1543 ff. ganz fehlt, weil ein großer Theil desselben hier in andere Theile des Werkes

eingeflochten ist. Damit dieses dort selbstständige Capitel in dieser neuen Ausgabe, welche ja auch die Ausg. von 1539. mit gleicher Sorgfalt wie die übrigen zu berücksichtigen hatte, nicht gleichfalls fehle, ist es nach Capitel XVIII. (XII.) De Coena Domini, so eingeschaltet: (Caput XIV.) De Potestate Ecclesiastica in der gewöhnlichen größern Antiqua-Schrift. Der eigenthümliche Vorzug der Ausg. von 1550 und der zwei ihr nächstfolgenden, vor allen vorhergehenden, in Betreff der Eintheilung der einzelnen Capitel in numerirte Abschnitte, ist als höchst zweckmäßig bei dieser neuen Ausgabe beibehalten. — Eine Vergleichung dieser zweiten Recension mit jener ersten, ist wegen der großen Verschiedenheit beider in den Anmerkungen zu diesem Texte nicht beigefügt.

Die dritte Recension endlich, welche erst in dem folgenden XXX. Bande des Corpus, dem II. der Werke Calvin's erscheinen wird, ist so bearbeitet, daß nicht bloß der Text ihrer Hauptausgabe von 1559 und der zwei sich ihr anschließenden Ausgaben von 1561 correct gegeben, sondern auch das Verhältniß dieser letzten Recension zu den nächst vorhergegangenen Ausgaben von 1550—1554, welche die dritte Stufe der zweiten Recension enthalten, deutlich dargelegt werden wird dadurch, daß alles aus jenen drei Ausgaben in die von 1559 Aufgenommene aus der gewöhnlichen größeren Antiqua-Schrift, alle Zusätze aber aus Cursiv-Schrift derselben Größe gesetzt, die minder wichtigen Varianten aber, desgleichen der Parallelismus der Capitel, selbst der einzelnen Abschnitte der beiden Recensionen in Anmerkungen verzeichnet werden.

Um endlich das gegenseitige Verhältniß aller drei Recensionen übersichtlich zu veranschaulichen, haben sich die Herren Herausgeber der höchst mühevollen Arbeit unterzogen, schon in diesem I. Bande am Ende der Einleitung eine synoptische Tabelle aufzustellen, welche in sechs Spalten eingetheilt ist, deren erste der ersten Recension von 1536, die zweite der ersten Stufe der zweiten Recension von 1539, die dritte ihrer zweiten Stufe von 1543—45, die vierte ihrer dritten Stufe von 1550—54, die fünfte der dritten Recension von 1559 ff. bestimmt ist, während die sechste die speciellen Ueberschriften oder Inhaltsanzeigen der einzelnen Capitel oder Ca-

pitel-Abschnitte enthält. Aus dieser Tabelle ersieht man, ob etwas einem Capitel oder Capitel-Abschnitte der Ausgaben von 1559 ff. Entsprechendes in den frühern Ausgaben sich finde und wo es in diesen stehe.

Von den Registern, welche in jenen verschiedenen Ausgaben sich finden, ist in diesen I. Band bloß das der Ausgabe von 1536 mit aufgenommen, damit sie wegen ihrer großen Seltenheit vollständig vorliege. Außerdem wird nur noch das der dritten Recension beigegebene, von Nicol. Collado angefertigte Sachregister bei dieser im folgenden Bande Aufnahme finden, da die Herausgeber am Schlusse der Werke Calvin's General-Register beizufügen beabsichtigen.

Die Bibelstellen, welche Calvin entweder ausdrücklich anführt oder nur dunkel andeutet, sind in den oben beschriebenen Ausgaben am Rande verzeichnet. Deshalb sind sie in dieser neuen Ausgabe, in welcher sie überall in den Text selbst gesetzt sind, in runde Klammern eingeschlossen. In der ersten Recension sind diese Stellen in der Weise, wie es in der ersten Ausgabe der Fall ist, ohne Versabtheilung geblieben, bei den folgenden Recensionen aber, bei welchen in gewissen Ausgaben die Verszahlen beigefügt sind, werden sie mit diesen nach dem hebräischen und griechischen Grundtexte angegeben. Des Verfassers Citate aus den Kirchenvätern, so weit sie in den alten Ausgaben gleichfalls am Rande stehen, sind in dieser neuen in die Anmerkungen aufgenommen und die dabei sich findenden Fehler möglichst berichtigt.

In Betreff der Schreibung der Wörter und der Interpunction findet sich nicht bloß unter den verschiedenen Ausgaben, sondern auch innerhalb der einzelnen mannigfache Verschiedenheit. In dieser Hinsicht ist bei der neuen Ausgabe der ersten Recension nur die offenbar unrichtige und die ganz veraltete, so wie die ungleichartige Schreibung und die fehlerhafte oder zu Mißverständnissen verleitende Interpunction berichtigt, bei den folgenden Recensionen aber freier nach den neuern Regeln verfahren.

Nachdem wir so den bei dieser neuen sorgfältigen Ausgabe befolgten Plan dargelegt haben, ist noch rühmend zu erwähnen, daß der verdienstvolle Herr Verleger durch schöne Typen und weißes

Papier diese neue Serie auch im Aeußern trefflich ausgestattet hat. Auch das diesem I. Bande vorangestellte Bildniß Calvin's gereicht demselben zur Zierde. Wir schließen diese Anzeige mit dem innigen Wunsche, daß die in so ausgezeichneter Weise begonnene neue Serie in gleicher Art nnd ohne irgend eine traurige Störung möge fortgeführt und dereinst vollendet werden.

Prof. Bindseil in Halle.

Miscellen.

Programm der teyler'schen theologischen Gesellschaft zu Haarlem, für das Jahr 1864.

Die Mitglieder der teyler'schen theologischen Gesellschaft zu Haarlem wünschen als Preisschrift zu erhalten:

„Eine vollständige und kritische Uebersicht der Leistungen Ferdinand Christian Baur's auf theologischem Gebiet".

Zugleich hat die Gesellschaft die für das Jahr 1862 aufgestellte Frage abermals zur Preisbewerbung ausgesetzt; sie verlangt:

„Eine kritische übersichtliche Darlegung der Haupt-Meinungen über den Ursprung der israelitischen Vorstellung von dem Wesen Gottes."

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 fl. an innerem Werth.

Man kann sich, bei der Beantwortung, des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit Lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten, mit einer anderen Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist für beide Preisschriften auf 1. Januar 1865 anberaumt. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigenthum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne beigefügter Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodaß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubniß der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen,

mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Zustimmung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen, als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen, nebst einem versiegelten Namens-Zettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst te Haarlem.

Theologische

Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. C. B. Hundeshagen

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. R. Rothe.

Jahrgang 1864 viertes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1864.

Abhandlungen.

1.

Ueber Johann Joachim Spalding als Schriftsteller.

Eine Vorarbeit
zur
Geschichte der neueren deutschen Predigt
von

D. K. H. Sack.

Um Spalding's Bedeutung als Prediger, und die Stelle, die er in dieser Hinsicht in der Geschichte des kirchlichen Lebens im protestantischen Deutschland einnimmt, richtig aufzufassen, ist es erforderlich, daß wir ihn als Schriftsteller kennen lernen, und zwar nicht allein in dem Sinne, in welchem dies das Urtheil über jeden Prediger, der zugleich Schriftsteller ist, gründlicher macht, sondern noch in einem besonderen. Denn einerseits war die schriftstellerische Thätigkeit Spalding's durchaus praktisch im weiteren Sinne des Worts, d. h. ohne eigentlich erbaulich sein zu wollen, andererseits beruht der weit verbreitete Ruf und die hohe Achtung, deren Spalding namentlich in den dreißig Jahren von 1760 bis 1790 in Deutschland sich erfreute, durchaus auf der Wechselwirkung des Eindrucks, den seine Schriften und den seine Predigten hervorbrachten. Denn wer, wenigstens aus dem Kreise der Gebildeten, von diesen sich angezogen fühlte, suchte gewiß auch mit einigen seiner Schriften bekannt zu werden; und wer ein fleißiger Leser von diesen war, griff auch gewiß zu seinen gedruckten Predigten, wenn er ihn nicht hören konnte. Dieses Verhältniß beruhte auf dem noch später von uns zu erwägenden Umstande, daß der Sinn für Reinheit und Bildung des deutschen Ausdrucks, der

in diesem Zeitalter allgemein in Deutschland erwachte, eine entschiedene Befriedigung an der vorzüglich klaren und einfach-schönen Schreibart Spalding's fand.

Um den schriftstellerischen Geist Spalding's zu verstehen, ist aber wieder nöthig, einen kurzen Abriß seines Lebens zu geben; denn bei einem Schriftsteller von so großer innerer Uebereinstimmung, einer so einheitlichen Verfolgung eines und desselben Zieles in einer sehr langen Laufbahn des geistigen Wirkens kann nur dann die eigentlich treibende Kraft seines Denkens und Wirkens erkannt werden, wenn man die Entwickelung seines Lebens, und wie schon in dieser das Innere und das Aeußere sich zu einander verhält, beobachtet.

Spalding hat vom J. 1757 an, in welchem er 43 Jahre alt war, bis zum J. 1791, in welchem er 77 Jahre alt war, nach längeren Zwischenräumen, die Hauptereignisse seines Lebens selbst aufgezeichnet, welcher Aufsatz nach seinem Tode von seinem Sohne herausgegeben worden ist a).

Johann Joachim Spalding war geboren den 1sten November 1714 in Tribsees in Schwedisch-Pommern, wo sein Vater, Johann Georg Spalding, Rektor und hernach Prediger war. Die Familie stammte aus Schottland, wo sie dem Adel angehörte, und von wo der Urgroßvater unseres Spalding 1625 nach Mecklenburg auswanderte. Die Empfindung von Gott und dem Gewissen drückte sich früh stark in Johann Joachim's Gemüth. Er bezog im J. 1731, also im 17ten Jahre, die Universität Rostock, wo die damalige theologische Lehrart trocken-rechtgläubig und ideenarm war. Während verschiedener Hauslehrerstellen, die er nach seiner Rückkehr von der Universität bekleidete, blieb sein Gemüth, in Bezug auf volle Beruhigung im Verhältnisse zu Gott, darbend und unklar, sein Geist aber fand Hülfsmittel zu einer freieren Beredtsamkeit, und nachdem er mit der englischen Sprache sich vertraut gemacht

a) Johann Joachim Spalding's Lebensbeschreibung von ihm selbst aufgesetzt und herausgegeben mit einem Zusatze von dessen Sohne Georg Ludwig Spalding. Halle, in der Buchhandlung des Waisenhauses 1804. Eine höchst lesenswerthe Anzeige dieser Selbstbiographie, von Schleiermacher verfaßt, findet sich in der Jenaer Literaturzeitung vom J. 1805. 1. Bd., S. 138.

hatte, wurde er von den Schriften des Moralphilosophen Shaftesbury so angezogen, daß er mehrere derselben in's Deutsche übersetzte, wie „die Sittenlehrer" (Berlin 1745) und später „die Untersuchung über die Tugend" (1747). Spalding sagt selbst, daß die Grundsätze dieses Schriftstellers vom moralischen Gefühl und von der uneigennützigen Tugend seinen ganzen Beifall gehabt hätten, wie sich denn in der ganzen späteren Denkart Spalding's ein Bestreben zeigt, das sittliche Gefühl in der Gestalt der Sympathie und des Wohlwollens mit den Lehren des Christenthums in Uebereinstimmung aufzufassen, wozu ihn seine Gemüthsanlage und eine frühe Abneigung gegen das Dogmatische, welches als ein auferlegtes, unverstandenes Gesetz auftritt, vermochte. Daß er den deistischen Ideen des Shaftesbury nicht huldigte, zeigt sich in mehreren eignen deutschen und lateinischen Aufsätzen, die theils einen theologischen, theils einen philosophischen Inhalt hatten, und deren er bis zum Jahre 1745, d. h. bis zu seinem 31sten Jahre, schon eine nicht unbedeutende Anzahl, z. Th. in Zeitschriften, bekannt gemacht hatte, wie wir denn eine frühe Neigung, als Schriftsteller zu wirken, bei ihm wahrnehmen, ohne Zweifel wesentlich hervorgegangen aus dem Bewußtsein, in dem Besitze der Kräfte zu einer Wirksamkeit in diesem Gebiete zu sein. In dem genannten Jahre finden wir den jungen Schriftsteller in Begleitung eines Zöglings auf einer Reise nach Berlin und Halle, sodann nach Leipzig und Hamburg; hier wurde die Bekanntschaft von dem älteren Sack (August Friedrich Wilhelm, der seit 1740 Hof- und Domprediger war), Baumgarten, Knapp (dem Aelteren), Wolf dem Kanzler, Gottsched und Anderen gemacht. Darauf wurde dem, wie es scheint, in feineren Kreisen sich empfehlenden jungen Manne der Antrag gemacht, eine Zeit lang die Stelle eines Sekretärs bei dem schwedischen Gesandten in Berlin (also dem Vertreter von Spalding's Landesherrn), Herrn von Rudenschöld, zu übernehmen, welche Stelle er etwa zwei Jahre bekleidete. Damals knüpfte er Umgang mit den Dichtern Gleim und Kleist an. Im J. 1747 kehrte Spalding in seine Vaterstadt, zur Unterstützung seines erkrankten Vaters, zurück, und wurde, nach dessen Tode, im Jahre 1749, 35 Jahre alt, Pastor zu Lassahn, von wo er im J.

1757 nach Barth versetzt ward als Pastor und Präpositus der dahin gehörigen Synode. In beiden Pfarrstellen lebte er sich, zu immer innigerer Befriedigung, in das Prediger- und Seelsorgeramt ein, welches er, glänzenderen Anerbietungen gegenüber, immer im Auge behalten hatte. Er fuhr fort, als Uebersetzer englisch-theologischer Schriften thätig zu sein, z. B. des berühmten Werks des Bischofs Josef Butlar „Bestätigung der natürlichen und der geoffenbarten Religion aus ihrer Gleichförmigkeit mit der Einrichtung und dem Laufe der Natur“ a) und lebte seit 1751 in einer sehr glücklichen Ehe mit der zwanzig Jahre jüngeren Tochter des D. Gebhardi, Pastors in Stralsund, die ihm aber schon nach elf Jahren durch den Tod entrissen wurde. In Barth empfing Spalding im J. 1763 den Besuch von drei Schweizern, Lavater, Felix Heß und dem Maler Funsly, unter denen die beiden ersten neun Monate bei dem älteren Freunde verweilten: ein Zusammenleben, welches nicht ohne symbolische Bedeutung für die damals noch rein und innig verbundene Denk- und Empfindungsweise zweier nachher nicht wenig auseinander gehender theologischer Richtungen geblieben ist, wovon auch Lavater's eigne Mittheilungen ein liebevolles Zeugniß geben. Schon in Barth schrieb Spalding das Werk, welches als sein eigenthümlichstes zu betrachten ist: Ueber den Werth der Gefühle im Christenthum. Im J. 1764 trat Spalding in eine zweite Ehe mit Maria Dorothea von Sodenstern, die, sehr achtungswerth, aber fast immer kränkelnd, im J. 1774 starb.

Das Jahr 1764 wurde für Spalding und seine Familie (eine Tochter und zwei Söhne aus erster Ehe) wichtig durch seine Berufung nach Berlin als Propst, Pastor an der Nikolai- und Marienkirche (die erstere die lutherische Hauptkirche der Stadt) und Oberkonsistorialrath. Der Pastor an einer kleinen schwedisch-pommerischen Stadt verdankte diese Berufung der Anerkennung, die seine Schriften und Predigten bereits in weiten Kreisen gefunden hatten. Die bedeutende Stellung, die dem in Bezug auf die große

---

a) Berlin 1756, in der Weidmann'schen Buchhandlung. Zweite Auflage. Tübingen 1779.

Welt einigermaßen schüchternen, jetzt fünfzigjährigen Manne hiedurch vorsehungsvoll angewiesen war, wurde ihm erst allmählich eine erwünschte, und er hat sie vierundzwanzig Jahre, bis 1788, wo er, in Folge des Religionsedikts, im 74sten Jahre seines Alters, seine Aemter niederlegte, in der reinen Kraft frommen Vertrauens würdig behauptet. Nicht leicht wird es in dieser Zeit des schon weit verbreiteten Leichtsinns in Bezug auf Religion eine Predigerwirksamkeit gegeben haben, die mit einer so ehrerbietigen, nachhaltigen und dankbaren Anerkennung von Personen der höchsten wie der niedrigsten Stände, vom Gelehrten bis zum Handwerker, von der Königin a) bis zur Bürgersfrau, in einer Hauptstadt, wie Berlin, aufgenommen wurde. Und dieser Erfolg war nicht durch glänzende Eigenschaften, sondern durch die Wahrheit, sowohl der Lehre als des Charakters, hervorgebracht. Spalding's Leben floß still und zurückgezogen dahin und wurde seit dem Jahre 1775 durch seine dritte Ehe mit Marie Charlotte Lieberkühn, der Tochter eines bekannten Anatomen, vorzüglich beglückt, einer Frau von hohem sittlichem Werthe, die noch achtundzwanzig Jahre dem ungleich älteren Manne das Leben erheiterte und durch ihre Fürsorge gewissermaßen erhielt b). Spalding lebte im Umgange mit Teller, der 1768 als Propst an der Petrikirche nach Berlin berufen wurde, wiewohl nicht anzunehmen ist, daß er theologisch jemals ganz auf der Seite Teller's stand; mit Sack, dem Aelteren, und dem Jüngeren, seinem Schwiegersohne, welcher 1777 nach Berlin versetzt wurde, und verkehrte brieflich und durch Zu-

a) So lange die Gemahlinnen der preußischen Könige lutherischer Konfession waren, wurden die Pröpste von St. Nikolai als deren Beichtväter angesehen. In diesem Verhältnisse stand Spalding namentlich zur Königin Elisabeth, Gemahlin Friedrich's des Großen.

b) Ein schönes Denkmal auf diese seltene Frau von der Hand ihres Stiefsohns findet sich hinter Spalding's Selbstbiographie. — Von diesem Denkmal sagt, in Bezug auf die anderen Zugaben, die oben angeführte Rezension: „Das Rührendste ist das Andenken an die Wittwe des Verstorbenen, die ihm sobald nachgegangen. Nichts läßt sich aus diesen vier Blättern ohne Entweihung herausreißen; sie werden jedem theuer sein, der einer schönen Wehmuth fähig ist und Sinn hat für eine heilige Liebe und für einen süßen Tod."

sammenkünfte auf Reisen, mit Jerusalem (den er vorzüglich liebte), Ebert, Garve, Semler und Anderen. Sein stilles Haus wurde nicht selten von ausgezeichneten Fremden einer ihm verwandten Gesinnung besucht a). Besonders Merkwürdiges ereignete sich nicht in seinem Leben, da ihm, ein aufmerksamer Beobachter und ein freimüthiger Beurtheiler des Zeitalters zu sein, genügte. Im J. 1772, in Spalding's achtundfünfzigstem Jahre, erschien sein viel angefochtenes Buch über die Nutzbarkeit des Predigtamts, welches die Provinzialblätter von Herder hervorrief und ihn in einen würdig gehaltenen Briefwechsel mit diesem Repräsentanten einer so ganz anderen Geistesrichtung hineinzog, der von dem Verfasser dieser Skizze in den Studien und Kritiken (1843. Heft 1) mitgetheilt worden ist. Wichtiger für ihn und für das kirchliche Leben im preußischen Staate wurde es, daß Spalding mit entschiedenem Antheile als Einer, und zwar der Aelteste, derjenigen fünf Oberkonsistorialräthe auftrat, die in verschiedenen Vorstellungen an den König Friedrich Wilhelm II. freimüthig ihre Bedenken gegen das im J. 1788 erlassene Religionsedikt äußerten b). Hier zeigte sich die eigenthümliche Freimüthigkeit und Stärke des spaldingischen Geistes noch einmal, zwar überwiegend im Rechte, doch nicht frei von den Fehlern seines Zeitalters. Spalding lebte noch nahe an achtzehn Jahre nach diesem Zeitpunkte, und verfaßte noch zwei seine besten Ueberzeugungen aussprechende Werke: „Vertraute Briefe, die Religion betreffend“ und die Schrift „Religion eine An-

---

a) In Dr. Menge's Leben des Grafen Friedrich Leopold Stolberg Th. 1. S. 230. 231 wird von diesem erzählt, daß er bei seinem Aufenthalt in Berlin als dänischer Gesandter im J. 1789 Nahrung für sein Herz im Schooße einiger Familien gefunden habe: „zunächst in der Familie des Propstes Spalding, den er schon früher kennen und achten gelernt, und von welchem er schon vor drei Jahren an einen Freund geschrieben, daß er alle Vortheile der Jugend, des männlichen und hohen Alters im Brennpunkte des Geistes und Herzens concentrirte.“

b) Das Spezielle über diese wichtige Angelegenheit ist vor Kurzem von mir urkundlich dargelegt worden in Niedner's Zeitschrift für die historische Theologie, Jahrg. 1859, 1. Heft, woran sich anschließt ein Artikel „zur Geschichte des geistlichen Ministeriums Wöllner.“ Ebendaselbst 1862. S. 412—455.

gelegenheit des Menschen", diese letzte in seinem 82sten Lebensjahre. Er starb den 22sten Mai 1804, nachdem er das Alter von 89 Jahren und sechs Monaten erreicht hatte. Seine Wittwe folgte ihm in demselben Jahre. Er hinterließ, aus erster Ehe, eine Tochter, die Gattin des Hofpredigers Friedrich Samuel Gottfried Sack, und zwei Söhne, Karl August Wilhelm, preußischer Justizrath, Verfasser der Geschichte des christlichen Königreichs Jerusalem a), welcher gestorben ist 1830, und Georg Ludwig, Professor am Gymnasium zum Grauen Kloster in Berlin und Mitglied der Akademie der Wissenschaften, der Herausgeber des Quintilian, Freund Schleiermacher's, Buttmann's und Niebuhr's; welcher gestorben ist 1811.

Schon diese Skizze von Spalding's Leben kann uns darauf hinweisen, daß wir erwarten dürfen, den Menschen Spalding in dem Schriftsteller nicht nur wiederzufinden, sondern erst recht kennen zu lernen, so sehr war eine geistvolle, aber ganz vom Gemüthe ausgehende Schriftstellerthätigkeit seiner Natur angemessen. Sofern man in derselben Person den Schriftsteller und den Gelehrten stets mehr oder minder auseinander halten muß, fand sich die Gabe Spalding's überwiegend auf der Seite des Schriftstellers. Seine wissenschaftliche Bildung war mehr Belesenheit als Gelehrsamkeit; und seine Belesenheit verkehrte mehr mit den vorzüglichsten neueren Theologen und Moralphilosophen, namentlich der Engländer und Franzosen, als mit den Alten, wiewohl es ihm an Bekanntschaft wenigstens mit den Römern nicht fehlte. Aber sein eigentlich theologisches Wissen war bedingt theils durch den Zustand der Universität, die er besucht hatte, theils durch den im Ganzen dürftigen Standpunkt der gesammten deutschen Theologie in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Ein theils bekämpfter, theils scholastisch verarbeiteter Wolfianismus, ein schwacher Betrieb der Exegese, und ein polemisch benutzter der Kirchengeschichte, konnte natürlicher Weise einen Geist nicht zu strengerer Wissenschaftlichkeit anregen, welcher

---

a) Berlin 1803.

schon in sich selbst mehr Anlage zu vielseitiger und von Beobachtung getragener Reflexion, als zum begrifflich-strengen Denken und zur Spekulation hatte. Die geistige Anlage Spalding's war seine Beobachtung und Beurtheilung des Gegebenen, Klarheit der Vorstellungen, Sinn für Reinheit und natürliche Schönheit des Ausdrucks, Alles getragen von innigem Gefühle für ein sittliches Gottesbewußtsein und, bei geringerer Thätigkeit der Phantasie, verarbeitet von einem unverwüstlich gesunden Verstande und begleitet von einem sehr gebildeten Geschmack. So finden wir ihn unbekümmert um die Schärfe philologischer Exegese und Kritik, so wie um dogmatische Geschlossenheit der Begriffe. Ueberlegen der herkömmlichen dogmatisch-exegetischen Beweisführung der damaligen Orthodoxie, abgestoßen von der Enge und lichtlosen Aengstlichkeit des schon nicht mehr lebendigen Pietismus aus der Zeit vor der Mitte des Jahrhunderts, erfüllt von dem redlich-lebhaften Verlangen, das Sittlich-Praktische des Christenthums von seiner Zurückstellung in der theologischen und ascetischen Literatur des Zeitalters zu befreien, sich seines treuen Festhaltens am göttlichen Worte bewußt, ohne doch mit tieferem Einblicke in die biblische Geschichte den wesentlichen historischen Charakter der offenbarten Heilsanstalt in ihrem Zusammenhange und Mittelpunkte erfassen zu können (wozu das gesammte Zeitalter erst durch die mannichfaltigsten Vermittelungen zu gelangen vermochte): was Anderes bot sich ihm als seine Aufgabe dar, als die schlechthin supernaturalen, z. Th. starr gewordenen Begriffe von Gnade und Glauben, Bekehrung und Rechtfertigung, zu erweichen und zu beleben durch eine Lehre von der menschlichen Bestimmung zur Gottesgemeinschaft, wie sie beides die Idee der Vollkommenheit und urbildlichen Liebenswürdigkeit Gottes und das Gefühl von Recht und Gewissen in lebendige Beziehung zu den Zeugnissen des Evangeliums brachte. Diese Beziehung des Einen auf das Andere, der Offenbarung eines liebenden Gottes auf die geistige Natur des Menschen, und dieser auf das Dasein und die unendlich guten Absichten Gottes, war ihm das Gewisseste von allem Gewissen, das Höchste und Herrlichste, was es für die Menschheit gibt. Dies den mehr oder minder von der Wahrheit abgeirrten Zeitgenossen an's Herz zu

legen, war die Seele aller seiner schriftstellerischen Arbeiten. Wenn er über der Verfolgnng und Verwirklichung dieser einen Idee das Eigenthümliche und Göttlich-Objektive, sowohl das Christologische als Soteriologische, des Evangeliums mehr zurücktreten ließ, als das Bedürfniß der sündigen Menschheit und das Streben tieferer Geister es erforderte: so war dies mehr der Wirkung eines der Verstandesrichtung einseitig ergebenen Zeitalters auf seinen, für neue Bahnen nicht geeigneten, Geist zuzuschreiben, als in irgend einem ihm selbst erkennbaren Fehler seines redlichen, kräftigen und liebevollen Gemüths gegründet.

Spalding ist der Verfasser von fünf Werken, welche in dem Zeitraum von 1748 bis 1796, von seinem 34sten bis zum 82sten Lebensjahre, geschrieben und sämmtlich von seinen Zeitgenossen mit Beifall aufgenommen wurden, wie denn dafür die wiederholten Auflagen derselben sprechen. Vorreden und Anhänge zu den übersetzten Werken übergehen wir a). Jene fünf Werke sind: Die Bestimmung des Menschen; Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthum; Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamts; Vertraute Briefe die Religion betreffend; Religion eine Angelegenheit des Menschen. Die Reihenfolge derselben drückt sehr bezeichnend die Entwickelung seines sich selbst immer klarer werdenden Geistes aus: die erste ein Selbstgespräch eines über sein Inneres und Höchstes zur Besinnung Gekommenen; die zweite Kampf gegen angstvollen Pietismus; die dritte Auffassung der Aufgabe des Predigtamts vom christlich-sittlichen Standpunkte; die vierte und fünfte Orientirung der Gebildeten über den höchsten Werth moralischer Religiosität.

Die Bestimmung des Menschen erschien zuerst 1748 und erlebte dreizehn Auflagen; die letzte von 1794 würde von dem achtzigjährigen Verfasser eingeführt durch eine Vorrede, in welcher mit seltner Kraft der Schmerz über den damaligen sittlichen Zu-

a) Unter den Anhängen möchten jedoch der Beachtung nicht unwerth sein die „Briefe, welche den Streit über die Religion betreffen", eine Zugabe zu der, auf den Rath Baumgarten's, aus dem Englischen übersetzten Schrift: „Richtige Vorstellung der deistischen Grundsätze in zwo Unterredungen zwischen einem Zweifler und einem Deisten." Leipzig 1755.



stand der Welt, und die ernste Mahnung zur Umkehr zu Religion und Recht ausgesprochen wird. Das kleine Werk besteht in Selbstgesprächen eines an seinem Jugendunterrichte in der Religion Zweifelhaftgewordenen, welcher durch Nachdenken, redliches Hinabsteigen in sich selbst zur Beruhigung zu gelangen sucht. Er schreitet besonnen vorwärts. Er verwirft zuvörderst, der noch so reizenden Sinnlichkeit zu folgen, findet gleicherweise die Wege des Ehrgeizes und des Egoismus unwürdig und unbefriedigend, erkennt dann eine oberste Regel des Rechts und der Sittlichkeit in dem unvertilgbaren moralischen Gefühl an und erhebt sich von da aus zu der Idee einer alle Vollkommenheit in sich vereinigenden, liebevoll regierenden Gottheit. Er wird inne, daß dieses Bewußtsein von Gott sich mit jedem edleren, des Menschen würdigen Vergnügen vereinige, und daß Religion in diesem Sinne der Seele, unter der Voraussetzung standhafter Tugend, die Hoffnung einer seligen Unsterblichkeit gewähre. Durch einen Rückblick wird der zu diesem Ziele Gelangte sich bewußt, daß das Christenthum den Grund gelegt habe zu diesem seinem Erkenntnißgewinn, und bekennt, daß seine Vernunft mit dem recht verstandenen Geiste des Christenthums ausgesöhnt und der Weg zur Erreichung seiner Bestimmung ihm so viel ebner gemacht sei. Ein inniges, anbetendes, bittendes Gebet schließt diese Monologe. — Bezeichnend für den Geist dieses Buchs ist die, in sanfterer Weise, doch mit Entschiedenheit ausgesprochene, später von Kant so hervorgehobene Idee, daß der Mensch können müsse, was er soll; sodann der Satz, daß der gute Mensch (ein Begriff, mit welchem Spalding in allen seinen Schriften im höchsten Sinne des Worts Ernst macht) keinesweges gradweise von dem nicht-guten verschieden sei; ferner, daß Tugendliebe und Liebe zu Gott wesentlich zusammenfließen. Der Begriff der Glückseligkeit, welche der gute Mensch von Gott zu erwarten habe, wird stets als die andere Seite der menschlichen Bestimmung angesehen, doch so, daß die Idee des Sittlich-Guten demselben nie untergeordnet wird.

Die große Einfachheit und Natürlichkeit des Ideenganges, die Klarheit der Sprache, die Wahrheit und Redlichkeit im Ausdrucke eines zu rein-sittlicher Frömmigkeit hinstrebenden Gemüths, ver-

bunden mit der Wichtigkeit des Inhalts, erklärt hinreichend den Beifall, den diese Betrachtungen so lange Zeit hindurch gefunden, wie denn Spalding vierzehn Jahre nach ihrem ersten Erscheinen, in seiner Bescheidenheit, sich darüber also ausspricht a): „der Beifall, den dieser Aufsatz erhalten, ist ein Beweis, wie viel Gewalt eine gewisse Einfalt und Wahrheit der Gesinnungen und des Ausdrucks noch immer auf die Gemüther der Menschen hat. Denn ohne Zweifel würden Unzählige eben so gut schreiben, und eben so viel und noch mehr Lob verdienen können, wenn sie nicht, mit Aufopferung dieser ihnen vielleicht zu geringen Eigenschaften, gekünstelt und scharfsinnig sein wollten."

So erklärlich es ist, daß diese Schrift in einer Zeit, wo das Bedürfniß Vieler, die der damaligen rechtgläubigen und pietistischen Form der christlichen Frömmigkeit entwachsen waren, nach einer Hervorhebung der moralischen Seite des Christenthums verlangte, großen Eingang fand; darf uns dies dennoch nicht abhalten, zu bemerken, wie sich in diesem edlen Büchlein auch gewisse Einseitigkeiten des Zeitalters spiegeln. Daß es in positivem Sinne ein christlich belehrendes oder erbauendes Buch sei, kann nicht behauptet werden, und dafür will es auch selbst nicht angesehen sein. Es ist vielmehr eine populärgehaltene Moralphilosophie mit Hinsichten auf ein sittlich durchdrungenes Gottesgefühl; als solche vorzüglich. Daraus geht aber hervor, daß es nur einer gewissen Klasse von Lesern der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts förderlich sein konnte. Denn wer, fragen wir, kann und wird, dem Verfasser nach, diese Selbstgespräche anstellen? Nur Jemand, der die Richtung hat, sich über seine Bestimmung Raths zu erholen allein bei sich selbst, in den Tiefen seines sittlichen Bewußtseins und vernünftigen Nachdenkens. Ein Solcher müßte sich aber vorläufig entbunden halten von dem Ansehn der heiligen Schrift, und gelöset von den Aussagen seines Katechismus. Und allerdings wird dies immer bei Vielen der Fall sein bis auf den heutigen Tag. Aber werden die meisten Zweifler dieser Art so ruhig und sicher fortschreiten zur Anerkennung ihrer Bestimmung für Gott und die

a) Lebensbeschreibung S. 34. 35.

Ewigkeit? Werden sie auch nur so anfangen? Wird der zu tieferer Selbsterkenntniß Gelangte nicht Trost und Licht suchen nicht allein in Ansehung seiner bisherigen Vergehungen, sondern auch seines ihm zum Bewußtsein gekommenen Unvermögens zum reinen Guten? Einem Solchen und dem, welcher sich nach tieferer Erkenntniß der göttlichen Dinge sehnte, konnte das Buch also nicht hinreichende Befriedigung gewähren. Da aber das Zeitalter Spalding's zahlreiche Genossen zählte, die von der sittlich-psychologischen Seite aus erst vorbereitet werden mußten zum Wiedergewinnen allgemeiner religiöser Grundgedanken und sittlicher Gesinnungen und nach einer solchen Vorbereitung sich sehnten: so war für diese (es gibt aber solche noch jetzt) das kleine Werk, weil es mehr philosophirend als ascetisch gehalten war, von unschätzbarem Werthe und Nutzen.

Die Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthum erschienen zuerst 1761, im 47sten Jahre des Verfassers, und in vier späteren Ausgaben 1764, 1769, 1775 und 1778, von denen die zweite und die dritte einige bedeutendere Zusätze enthalten. Spalding erklärt sich selbst über Veranlassung und Zweck seines Buchs folgendermaßen a): „Schon seit mehreren vorigen Jahren hatte das Treiben auf Bußkampf, auf sinnlich empfundene Bekehrungsgnade und auf die übrige mystische Bekehrungsmethode der ehemaligen hallischen Schule, welches sich in manchen Schriften, und noch besonders bei einer Parthei der Geistlichen des benachbarten Mecklenburg in der Ausübung zeigte, mir Gelegenheit gegeben, über diese Materie nachzudenken. Ich wollte gern zuvörderst es mir selbst deutlich machen, was darin Wahrheit oder Irrthum, Nützliches oder Schädliches sey, onhe jemand mit einem übereilten Urtheile Unrecht zu thun, oder irgend einigen Nachtheil für das eigentliche Christenthum selbst und dessen heilsamen Gebrauch zu veranlassen."

Diese Schrift ist eine eigentlich theologische, wiewohl absichtlich in höherer Popularität, nicht streng-wissenschaftlich, gehalten. Spalding schrieb sie in der Reife seines männlichen Alters, und sie ist

a) Lebensbeschreibung S. 60.

ohne Zweifel seine bedeutendste und originellste, wiewohl sie in Bezug auf den Stil noch nicht die Vollendung seiner späteren Schriften an sich trägt. Der Grundgedanke und das Wesentliche der Ausführung ist die Bekämpfung damaliger pietistischer Peinlichkeit und quälerischer Selbstbeobachtung in Bezug auf Bekehrung, Wiedergeburt und Gnadenstand, und die Entwickelung des Gedankens, daß nicht das unmittelbare, immer z. Th. sinnliche und der Täuschung ausgesetzte Gefühl, sondern die Gesammtwirkung des göttlichen Wortes und Geistes auf die höheren und auf die niederen Seelenvermögen, ganz vorzüglich aber auf Hervorbringung einer standhaften und sich im Leben bewährenden Gesinnung des Rechtthuns nach dem Willen und in der Liebe Gottes, das Zeichen wahren Glaubens an das Evangelium und gründlicher Erneuerung sei. Der Verfasser nimmt dabei die heilige Schrift und die Seelenkunde zu Führern, und erkennt ausdrücklich die Wirksamkeit der göttlichen Gnade noch außer der natürlich und logisch wirkenden Kraft der göttlichen Wahrheiten an, bestreitet aber in seinen zwei Hauptabschnitten einerseits, daß man durch das bloße Gefühl das Uebernatürliche der Wirkung von dem Natürlichen zu unterscheiden vermöge, andererseits, daß ein gewisser Grad der Lebhaftigkeit des Gefühls von dem göttlichen Zorn, und der Freude über Begnadigung, allgemein nothwendig und erforderlich sei zur Gewißheit von dem Wohlgefallen Gottes, lehrt vielmehr, daß diese Gewißheit wesentlich und allgemein in der Hinrichtung des Gemüths auf Heiligung und echte Tugend zu suchen sei. Diese Gedanken sind mit überzeugender Klarheit, Kraft und der dem Verfasser beiwohnenden Mäßigung und Unparteilichkeit ausgeführt. Die das ganze Wesen Spalding's durchdringende Vereinigung von Licht und Wärme bringt im Ganzen einen ungemein wohlthuenden Eindruck hervor und erhebt sich im Einzelnen zum Vortrefflichen, wie z. B. in dem, was über die sittliche Natur des Glaubens und das Strafbare des Unglaubens gesagt wird: eine nicht gering zu schätzende Vorarbeit zu einer Auffassung, die erst in unserer Zeit wissenschaftlich fester begründet werden muß. In dieser Hinsicht möchte folgende Stelle charakteristisch für Spalding's Standpunkt sein a):

a) Gedanken ꝛc. Ausgabe 1764. S. 147—150.

„Derselbe (der Glaube) ist weder der speculativische Beifall, den mir ein augenscheinlicher geometrischer Beweis abnöthiget, noch ein willkürliches Geschenk Gottes, womit er, ohne einiges Absehen auf die Beschaffenheit und Gesinnung der Menschen selbst, nach bloßem unbedingten Wohlgefallen den einen vor dem anderen begnadiget. — Wer da nicht glaubt, wo Glaubwürdigkeit vorhanden ist, das ist, wer nicht mit gewissenhafter Unpartheylichkeit das Uebergewicht der Wahrheit soviel bei sich gelten läßet, als es gelten muß und kann, der wird unmöglich sagen können, daß es seine Schuld nicht sey, wenn ihm der Glaube fehlet. Freilich wird da nichts weiter auf seine Rechnung gebracht, als was ihm, in seinen Umständen nach seiner besten Einsicht, möglich ist; und nur der freiwillige Gebrauch, den er davon macht, entscheidet seine Schuld oder Unschuld. Das ist aber nicht leicht, wenn man den Menschen so nimmt, wie er ist. Der Streit wird da unvermeidlich seyn; ein Streit zwischen Redlichkeit und Falschheit. Der Mensch wird es auf's genaueste wissen können, ob er der Wahrheit, oder dem Uebergewichte der Wahrscheinlichkeit, welches auf der praktischen Seite für ihn eben so gut, als reine unwidersprechliche Wahrheit ist, das Ansehen und die Herrschaft in seinem Herzen zugestehet, so ihm zukömmt; oder ob er mit Künsten umgehet, ob er dem Lichte auszuweichen trachtet, ob er, von Vorurtheilen verführt, von Leidenschaften gereizt, nach Einwürfen sucht und Gründe herbeiholet, die ihm darum Genüge thun, weil er gerne will, daß sie gültig seyn sollen, ohne dabei die Zustimmung seines Gewissens zu haben. Diese Geschäftigkeit, den Vorurtheilen und Leidenschaften Stützen zu verschaffen, dieses Sträuben gegen das Licht der Ueberzeugung, von welcher Art es auch seyn, und so schwach es auch nur immer in der Seele scheinen mag, das ist es eigentlich, worin der strafbare Unglaube bestehet. — Wer durch den Beistand der Gnade, der unausbleiblich den Redlichen zu Theil wird, über die falschen Künste, über die heimlichen Widerstrebungen seines Herzens den Sieg erhält; wer insonderheit auch eben diese Lenksamkeit und Aufopferung in Ansehung der Wahrheit von Christo beweiset, und nach den überwiegenden Gründen, die ihm davon einleuchten, seine Lehre, seine Vermittelung, sein ganzes auf un-

sere ewige Wohlfahrt gerichtetes Geschäfte mit einer entschlossenen Redlichkeit so annimmt, daß wirklich sein Herz davon beherrschet und geleitet wird, der ist ein gläubiger Mensch. Und dann ist außer dem weiter keine Schwürigkeit übrig, zu der Versicherung zu kommen, daß man auf dem rechten Wege sey. Den Glauben, der wirklich zur Seligkeit nöthig ist, giebt Gott unfehlbar und so fort einem jeden, der ohne vorsätzlichen Widerstand den Ueberzeugungen seines Geistes gehorsam wird. Und was er ihm dann, ohne diese seine Schuld, und ohne einen solchen muthwilligen strafbaren Widerstand nicht giebt, das ist nicht der zur Seligkeit nothwendige Glaube."

Nimmt man dazu andere Stellen, in denen der Geist des Ganzen sich darstellt, in welchen das Mittlerverdienst Jesu Christi als der einzige Grund des Heils anerkannt, wo verlangt wird, daß der rechte Christ sich bewußt werden müsse, daß der leidende und sterbende Jesus sein Heiland sei, und daß „die ganze Besserung und Wiederherstellung der Seele zur Ordnung, wie auch der ganze Fortgang der Liebe des Guten auf Seiten des Menschen gewissermaßen etwas blos Leidentliches sei", und ähnliche a): so wird man anerkennen müssen, daß der Gedankengang des Verfassers auf einem guten theologischen Fundamente ruhe.

Auf der anderen Seite fehlt es auch nicht an gewissen Merkmalen eines Mangels an tieferem Schriftverständnisse, namentlich an der Fähigkeit, das auf den ersten Blick blos bildlich, oder poetisch, oder national Erscheinende in seiner ewigen, göttlich-realen Bedeutung aufzufassen, womit denn das Wichtigere zusammenhängt, daß des Verfassers Christologie nicht den fortwährenden mittlerisch-hohenpriesterlichen Einfluß Christi auf die Seele in's Auge faßt, oder, mit anderen Worten, die von dem Verständlichen nicht zu trennende mystische Seite der Gemeinschaft mit Christus nicht geltend macht. Indem sich Spalding gegen die schroffe Entgegensetzung von Natur und Gnade erklärt und lehrt, daß alles auf dem Wege der Natur der Seele zu Theil werdende Wahre und Gute auch als Gnade anzusehen sei, neigt er (zum mindesten) zum

a) A. a. O. S. 57. 167. 168. 172.

Pelagianismus hin, und faßt den Unterschied zwischen Sinnlich-Gutem und Geistlich-Gutem nicht streng genug a).

Dessenungeachtet erscheint dieses Werk als ein zu seiner Zeit äußerst heilsam einwirkendes auf die Beseitigung jenes krankhaften Pietismus, sowie auf die Hervorhebung des ethischen Elements in der christlichen Bekehrungs- und Lebenslehre, und darf als ein nothwendiges Entwickelungsglied in der theologisch-praktischen Denkweise des Zeitalters betrachtet werden. Der Hauptinhalt desselben ist auch seitdem in großer Allgemeinheit unter uns anerkannt worden, und auch die heutige nothwendige Erneuerung der Lehre von der Gnade wird die Grundgedanken Spalding's nicht bestreiten können. Manche werden sie vielleicht so auffassen, als wenn das Buch auch den Methodismus bekämpfe, noch ehe dieser entstanden, oder ehe er in Deutschland bekannt geworden war, und möchten es vielleicht deshalb loben. Dies wäre aber insofern unrichtig, als wenigstens der frühere Methodismus, wie Wesley ihn begründet, das Objektive des Gnadenzeugnisses als die Hauptsache, die gewaltsamen subjektiven Zustände mehr nur als Thatsachen ansah, dagegen der deutsche Pietismus das Peinliche und Schroffe des Uebergangs didaktisch und praktisch zugleich erforderte.

Das dritte Werk Spalding's ist das **Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung**. Es erschien zuerst 1772, als der Verfasser im achtundfunfzigsten Lebensjahre stand; sodann 1773, und zum dritten Male 1791. Wie sich Spalding in dem elf Jahre früher geschriebenen Buche gegen eine enge und lichtlose Auffassung der Bekehrungslehre erklärt hatte: so spricht sich der nunmehr schon sehr erfahrene Prediger und Pastor gegen eine hierarchisch unberechtigte Lehre vom Predigtamt aus, und sucht auf diesem Gebiete das Wahre und echte Praktische zu begründen. Dies ist das am meisten angegriffene, in neuerer Zeit zuweilen sehr herabgesetzte Werk Spalding's, zum Theil sehr mit Unrecht, und wahrscheinlich vorzüglich von Solchen, die es nicht gelesen haben. Ungerecht und sehr kleinlich erscheint wenigstens der schon von dem Ausdruck „Nutzbarkeit" hergenommene Tadel oder

---

a) A. a. O. S. S. 66—78.

Spott, wobei man nicht allein am Buchstaben hängen bleibt, sondern auch zu vergessen scheint, daß man mit gleichem Rechte sich auch über Luther's Uebersetzung von 1 Tim. 4, 8: „die Gottseligkeit ist zu allen Dingen nütze“ beschweren müßte.

Allerdings macht dieses Buch im Ganzen einen weniger wohlthuenden und auch weniger theologischen Eindruck, als das über die Gefühle im Christenthum, und dies rührt wohl vorzüglich daher, daß der Gegenstand ein größerer und umfassenderer war, als daß er von dem populär-theologischen und praktisch-moralischen Standpunkte Spalding's aus hinreichend beleuchtet und umspannt werden konnte. Dennoch ist das Ganze nicht nur durchzogen von demselben Geiste wahrer und inniger Verehrung der göttlichen Offenbarung, reinen Interesses am Wohle der Christenheit, und der Vereinigung von Ernst und Milde, von feinem Urtheile und kräftigem Ausdrucke, den wir schon kennen, sondern es enthält auch in einzelnen Ausführungen noch immer sehr beachtungswerthe Gedanken und Zeugnisse, die besonders bei seinem ersten Erscheinen heilsam wirken mußten.

Nach der Bestreitung hierarchischer, sich auf priesterliche Autorität stützenden Ansprüche des christlichen Lehramts geht der Autor von dem Begriffe einer religiösen Gesellschaft aus, der er die Ueberzeugung, im Besitze einer göttlichen Offenbarung zu sein, zueignet, und die der Staat nicht hindern dürfe, sich frei zu bewegen, vielmehr ihr danken müsse, daß sie für die Verbreitung reiner sittlicher Grundsätze sorge. Dieser Gesellschaft schreibt er dann auch das Recht zu, Personen anzustellen, die ihre religiösen Lehren und Grundsätze fortpflanzen. Betrachtet man diese Theorie als Waffe gegen die damals sich sehr vordrängende Denkart der Encyclopädisten, im Namen des Staats gegen die Kirche und ihren Einfluß auf das Volk polemisch aufzutreten: so hat sie ihr Recht und ihren Nutzen; aber sie genügt nicht dem theologischen Standpunkte, da der Begriff der christlichen Kirche zwar abstrakt freigelassen, aber nicht positiv entwickelt, und nicht daraus das geistliche Amt abgeleitet wird. Aus diesem Grundmangel (wie verhüllt war aber das Richtige damals fast überall!) stammen die übrigen Gebrechen der Ausführung, wiewohl diese großentheils

durch eine reine concrete Behandlung einzelner Seiten des geistlichen Amts gut gemacht worden. Besserung und Beruhigung, beides in dem gründlichen, innig-religiösen Sinne, der dem Verfasser ein so heiliger Ernst ist, und dem sich nur zuweilen ein gewisser Schein des Eudämonismus anhängt, doch ohne Nachtheil für die Reinheit seiner Begriffe, wird als der Hauptzweck der Religion und des christlichen Lehramts bezeichnet, und das Christenthum als die vollkommene Bestätigung dieser schon in der vernünftigen Natur des Menschen angelegten Bestimmung dargestellt. Hierüber ist die folgende Stelle Aufschluß gebend a):

„Eben dies Evangelium, welches wir zu predigen haben, diese Unterweisung des Sohnes Gottes zu unserer höchsten und ewigen Glückseligkeit, welche sich durch die eigne Heiligkeit und Kraft ihres Inhalts nicht weniger, als durch die hinzugefügten Bestätigungen, als göttlich rechtfertiget, gehet durchaus auf nichts anders, als den Zustand der Seele in uns anzurichten, den ich genannt habe: Besserung und Ruhe. Alle Bewegungsgründe, welche dem Gemüthe seine wahre heilsame Richtung geben können, werden darin vereiniget, und sie werden noch dringender und wirksamer dadurch gemacht, daß die eigentlich herrschende Empfindung, die da überall, als der Hauptzweck, sichtbar wird, Vertrauen und Liebe ist. Ein Gott voll Erbarmung; ein Vater, der seine Kinder darum gerne tugendhaft und gut haben will, weil es ihr Glück ist; der ihnen jede Freude gönnet, wenn sie nur nicht schädlich ist; der durch die liebreichsten Verheißungen seiner Verzeihung auch den Verschuldeten Muth und Freudigkeit zur Rückkehr giebt, der ihnen zu dem Ende einen Erlöser vom Himmel sendet, damit derselbe ihnen den Weg dahin durch seine Lehre, durch seine Ermunterung, selbst durch die Aufopferung seines Lebens, heller, leichter und sicherer machen solle; das ist, nach meiner besten Einsicht, der eigentliche Inhalt, der Geist und das Wesen des Christenthums."

Erkennen wir in dieser Stelle den Ernst und die Redlichkeit des Glaubens an die göttliche Offenbarung im Evangelium; so doch auch die nachtheilige Verallgemeinerung, welche in dem Mangel der

---

a) Dritte Ausgabe S. 162. 163.

eigenthümlich biblischen Begriffe, Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung, liegt. Dieser Mangel hängt mit dem schon erwähnten tieferen zusammen, daß die Person und das Werk Christi nicht als der reale Mittelpunkt aller göttlichen Gnade und Geistes-Mittheilung betrachtet wird, sondern mehr als Inhalt einer von Gott gekommenen Lehre, und als ein Inhalt, der anderen Lehren coordinirt ist. Dieser Begriff von der „Lehre Jesu", in welcher von vielen auch nicht rationalistischen Schriftstellern dieses Zeitalters die ganze Offenbarung und Heilsökonomie zusammengedrängt wurde, mußte in sehr nachtheiliger Weise eine Vernachlässigung der göttlichen Thatsachen und Thaten herbeiführen. Von dieser Einseitigkeit hat sich auch Spalding's Geist nicht frei erhalten; und während er selbst diese dürftigere Kategorie mit einer Fülle anschaulicher Vorstellungen und ruhig-inniger Empfindungen zu beleben wußte (was sich erst in seinen Predigten in seiner ganzen Stärke zeigte), wurde bei den Geistesärmeren und Trockneren unter seinen Nachfolgern und Nachahmern die „Lehre Jesu" mehr oder minder zu einem Magazin verständiger Moral ohne die Kraft des Glaubens an Den, der Weg, Wahrheit und Leben ist.

Hiernach läßt sich auch beurtheilen, wieviel Recht und Unrecht an dem Grundsatze Spalding's sei, daß die schwereren Lehren des kirchlich-dogmatischen Systems, z. B. die von den drei Personen in dem einen Wesen, von den beiden Naturen in Christus, von dem, was der Sohn Gottes in sich sei, u. s. w. a), nicht in den Religionsunterricht und in die Predigt gehören, sondern nur der praktisch-wirksame Begriff von dem, was Christus für uns sei. Gewiß hat er Recht in Bezug auf die theils trockene und todte, theils blos intellektuell oder absolut-supernatural gehaltene Weise, wie damals noch von Manchen nicht biblische Zeugnisse, sondern dogmatische Formeln, vorgetragen wurden b). Sein Dringen auf praktisch-ethische Tendenz alles Predigens bleibt ein entschiedenes

a) A. a. O. S. 191—210.

b) S. 195 wird ein grelles Beispiel von dieser Art zu predigen angeführt. Eine Predigt am Trinitatisfeste in einer Landgemeinde hatte zum Thema: „Die göttliche Rechenkunst, nach welcher erstlich Eins Drei, und zweitens Drei Eins ist."

Verdienst. Wofern aber Spalding den Zusammenhang aller christlichen Lehre mit der Person und dem Werke Christi, worin auch das Geheimnißvolle und Ewige neben dem Verständlichen und Empirischen seine entschiedene Bedeutung für jeden Christen hat, ganz erkannt hätte, würde er auch in jenem Gebiete der biblischen Zeugnisse eine wahrhaft praktische Seite gefunden, und dann „die Zuverlässigkeit der evangelischen Versicherung von unserer Begnadigung“ wohl nicht als das Einzige angesehen haben, worauf es für uns ankomme. Es ist das schon oben erwähnte Verhältniß: das Praktische, das auf sittliche Erneuerung Abzweckende wird einseitig gefaßt und zu weit getrennt von dem supernatural-historischen Inhalt des Selbstzeugnisses Christi und des apostolischen von ihm, und dieses Zeugniß selbst wird zu wenig in seinem tief-ethischen Gehalt in Bezug auf die die Welt mit sich versöhnende Liebe Gottes erkannt, woran denn freilich die scholastisch-dogmatische Methode und die fast nur logische Philosophie des Zeitalters Schuld war. Aehnliches findet Statt in Betreff der Lehre von der Erbsünde, vor deren zum Quietismus und Prädestinatianismus führendem Vortrage gewarnt wird, ohne die Klippe des Pelagianismus ganz zu vermeiden. Dazu kommt die irrige Beziehung der paulinischen Lehre vom Verhältnisse des Glaubens zu den Werken blos auf die Werke des Cerimonialgesetzes, wodurch dann unvermeidlich die volle Kraft der schriftmäßigen und reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben geschwächt wird. Dies kann auch von dem beklagt werden, welcher es gar nicht in Abrede stellt, daß die bis in die Anfänge des spaldingischen Zeitalters hineinreichende schroff-symbolische Vorstellungsart von der Rechtfertigung durch den Glauben allein (denn ein wie unlebendiger Glaube war dies oft!) gar wenig homiletisch und erbaulich war. So riefen auch in der praktischen Theologie frühere Uebertreibungen nachfolgende Abschwächungen hervor, und es ist gerade auch in diesem Gebiete nicht gerecht, die Schuld allein bei den Epigonen zu suchen, und die Vorgänger als die Fehlerlosen zu bezeichnen.

Gegen das Ende des Werks finden sich in Bezug auf die Popularität im Predigen, auf Betragen und Wandel des Geistlichen, sowie auf die eigene Erfahrung, die er von der beseligenden Kraft

der evangelischen Wahrheit müsse gemacht haben, Bemerkungen und Ausführungen, die sich durch Freiheit, Stärke und Treuherzigkeit weit über das Gewöhnliche solcher Rathschläge erheben. Und was die Gesinnung, aus der das Werk im Ganzen hervorgegangen ist, und die Spalding ganz eigene Art, Religion und Sittlichkeit als ein Unzertrennliches, in sich Einiges zu betrachten, betrifft: so ist es wohl der Mühe werth, eine Stelle hier anzuführen, in der von der Gesinnung gegen den Erlöser die Rede ist. Nachdem der Verfasser gesagt, daß immer vorausgesetzt werden müsse, daß der christliche Religionslehrer „den Zweck der Sendung Jesu in seinen Vorträgen in ein eben so helles Licht setze und den Gemüthern eben so lebendig und tief eindrücke, als irgend ein anderes Stück der Erkenntniß", fährt er folgendermaßen fort a): „Denn wenn jemals etwas zu der Rechtschaffenheit der Gesinnung gehören kann, so gehöret auch das dazu, mit der ganzen Empfindung unserer Seele so gegen unseren göttlichen Mittler gesinnt zu seyn, wie das Verhältniß, worin wir mit ihm stehen, es erfodert. Die Hoheit seiner Person, die Würde seiner Herrschaft, die Größe seines Verdienstes um uns Menschen, das theure von ihm dargebrachte Opfer, die Wichtigkeit des dadurch für die Welt gestifteten Glücks, dies alles muß so natürlich in einem jeden überlegenden Gemüthe die tiefste Ehrerbietung, die rührungsvollste Dankbarkeit, das freudigste Vertrauen, die aufrichtigste völligste Ergebung zum Gehorsam wirken, daß der Mensch, der ihn kennet, ohne diese Empfindungen schlechterdings kein tugendhafter Mensch heißen kann. Das wäre offenbarer Widerspruch zwischen der Gesinnung und zwischen einem erkannten Verhältnisse, und eben ein solcher Widerspruch macht das Gegentheil der Tugend. Diese Richtung der Seele auf Jesum selbst ist nicht allein an sich schon ein wirkliches Stück der Gottseligkeit, sondern sie ist auch ein überaus wirksames Mittel, überhaupt und im Ganzen den Geist der christlichen Rechtschaffenheit zu erwecken." b)

---

a) S. 349—350.

b) Georg Ludwig Spalding sagt von seinem Vater (Lebensbeschreibung S. 175): „Wenn ich irgend eine ausgezeichnete Eigenthümlichkeit meines Vaters an-

Herder erklärte sich in den Provinzialblättern a) gegen verschiedene von Spalding's Ansichten in starker, z. Th. bitterer Weise, obwohl er sich früher in den Fragmenten über die neuere deutsche Literatur günstig über Spalding's Predigtweise ausgesprochen hatte. Auch versicherte er in dem Briefwechsel mit Spalding, daß die angeführten Stellen aus des Letzteren Schrift nur „Gelegenheiten, Motto's seien, um daran seine polemischen Betrachtungen anzuknüpfen, und „er wolle, daß Niemand anders als sein Feind sage", daß die Provinzialblätter gegen Spalding geschrieben seien. Dem sei wie ihm wolle, Herder sagte ohne Zweifel viel Wahres und Wichtiges über die Bestimmung des Predigtamts, namentlich daß es auf die Offenbarung sich gründen, das Wort Gottes verkündigen, die Bibel auslegen und den Sinn derselben dem christlichen Volke an's Herz legen müsse, wodurch er mit Recht dem schon herrschend werdenden moralisirenden Tone entgegentrat. Allein Vieles davon traf Spalding nicht, und die Wirkung von Herder's Schrift wäre nachhaltiger gewesen, wenn zu dem Feuer mehr Klarheit und Ordnung sich gesellt hätte.

Die vierte Schrift Spalding's sind die Vertrauten Briefe, die Religion betreffend, zuerst 1784 erschienen, darauf vermehrt 1785, beide Male anonym, und erst in der dritten Aus-

---

geben darf: so möchte ich sie setzen in diese innige Verwebung der Tugend mit der Gottesfurcht, wo eines dem anderen Beweis und Stütze wird, und man nicht mehr unterscheiden kann, was ist Tugend, was ist Gottesfurcht; sie haben einander durchdrungen, sie sind Eins und so erst ganz."

a) Diese kamen unter dem Titel: An Prediger. Funfzehn Provinzialblätter, 1774 heraus. Vgl. über das Verhältniß zwischen dem dreißigjährigen Herder und dem sechzigjährigen Spalding die Studien und Kritiken Jahrg. 1843. Heft 1. S. 90—102. Die Schrift, welche sich in der von Georg Müller besorgten Duodez-Ausgabe von Herder's Werken zur Religion und Theologie, Th. 15, findet: An Prediger. Zwölf Provinzialblätter, ist eine vom Herausgeber, nach einem ersten Entwurf, völlig umgearbeitete, in der die Anführungen aus Spalding's Schrift weggelassen sind, so daß der wirkliche oder scheinbare Gegensatz darin nicht mehr deutlich zu erkennen ist. Der Nicht-Abdruck der von Herder selbst herausgegebenen Schrift ist in mehr als einer Beziehung zu bedauern.

gabe von 1788, durch eine Zugabe an den Abt Jerusalem, mit dem Namen des Verfassers. Spalding war siebenzig Jahre alt, als er sie verfaßte. Die Briefe sind in die Seele eines Laien an einen anderen Nichtgeistlichen aus den höheren Klassen der Gesellschaft geschrieben und zeichnen sich noch mehr, als die früheren Schriften durch eine klare, anmuthige Schreibart, durch feinen Takt und Geschmack aus. Das Werk hat keinen theologischen Charakter und Inhalt, auch nicht einen erbaulichen, sondern es sind vertraute Mittheilungen eines seiner religiösen Ueberzeugung gewisseren Freundes an einen der Befestigung Bedürfenden, in denen die in den höheren Ständen damals weit verbreiteten, der Religion abgeneigten, auch atheistischen Vorstellungen geprüft und sie sowohl, als das Unternehmen, eine bloße Naturreligion an die Stelle des Christenthums zu setzen, in ihrer Verwerflichkeit charakterisirt werden. Es sind dieselben Grundsätze, die wir schon kennen, den Schwankenden der feineren Laienwelt an's Herz gelegt. Dieselben Hauptideen, die die ganze Seele Spalding's bewegten, sittliche Anbetung Gottes, durch das Christenthum bestätigt und gekräftigt, erscheinen hier in der Gestalt einer geistvollen Unterhaltung. Der Autor zeigt sich hier, wie auch in seinem letzten Werke, ähnlich einem Musiker, der dasselbe Thema mit immer neuen Variationen, immer seiner Sache und seiner Gabe gewiß, immer anziehend und liebevoll, ausführt. Das Buch ist auch insofern interessant, als es ein anschauliches, wiewohl unerfreuliches, Bild theils von der Frivolität, theils von der schimmernden Oberflächlichkeit der höheren Stände in Betracht der Religion kurz vor dem Beginne der französischen Revolution aufstellt. Auch findet sich hier eine äußerst gesunde Beurtheilung der damals schon hervortretenden krankhaften Verbindung magnetischer Wunderkuren mit der Religion. Hier treffen wir auf Stellen voll eines so edlen sittlichen Zorns gegen die angeblichen Freunde der Vernunft und der Freiheit, welche sich nicht scheuen, mit Spöttern und sittenverderblichen Schriftstellern in ein Bündniß zu treten, um den die jüngere und heutige Welt wohl Ursache hätte diesen Greis sittlich zu beneiden.

Das fünfte und letzte Werk Spalding's: Religion eine An-

gelegenheit des Menschen, mit dem Motto: „Bist Du weise, so bist Du Dir weise“ wurde 1796, im zweiundachtzigsten Jahre des Verfassers, geschrieben, kam zuerst 1797 heraus, in zweiter Ausgabe 1798, in dritter 1799; es wird nicht mehr von ihm selbst in seinen Lebensnachrichten erwähnt. Es bedarf keiner ausführlicheren Charakteristik, da es nur die Ideen in der Bestimmung des Menschen und in den vertrauten Briefen wieder aufnimmt und sie einem weiteren Leserkreise, als für den das letztere Werk berechnet war, zugänglich zu machen sucht. Es ist mit einer, für das hohe Alter des Verfassers, merkwürdigen Klarheit des Denkens und des Ausdrucks geschrieben, macht aber doch, wie natürlich, einen schwächeren Eindruck, als die früheren, theils wegen häufiger Wiederholungen, theils weil es dem nunmehr weiter entwickelten Zeitbedürfnisse nicht mehr hinreichend entspricht. Um die Idee und das Gefühl der Religion gebildeten Lesern gründlich vor die Seele zu bringen, kam es damals schon darauf an, das Verhältniß der Religion zu den wissenschaftlichen, poetischen und künstlerischen Anlagen des menschlichen Geistes tiefer in's Auge zu fassen, wozu jüngere und größere Kräfte gehörten. Spalding hatte die seinigen in treuer Verwendung gleichsam erschöpft.

Spalding war kein schaffender Geist, keine poetische oder spekulative Natur; er war ein durch innere Harmonie und vielseitige Bildung zur edelsten Reflexion und zu klassischer Popularität befähigter Schriftsteller. „Soll,“ sagt Spalding's Sohn, im Zusatze zu seines Vaters Selbstbiographie a), „er (nämlich weil er bei den schlichten Menschen geblieben sei, die nicht mehr äußern, als sie fühlen) im Zorn oder im Spott ein Aufklärer genannt werden, so muß es doch allen denen, welche diese Aufklärung verdammen oder verachten, eine bedenkliche Thatsache bleiben, daß, wie sie selbst nicht bezweifeln können, er ein innig frommer Mann war.“ Wir möchten statt des Beiworts „bedenklich“ das „freudig“ setzen, nämlich im Sinne aller derer, die fähig sind, auch in jenen Zeiten, die sie geneigt sind als den Anfang einer trockenen Verstandesweisheit anzusehen, mit innerem Antheil das tiefere Ge-

a) Lebensbeschreibung S. 175.

müthsleben aufrichtiger und geheiligter Seelen zu erkennen. Zu solchen freudig Anerkennenden gehörte gerade in diesem Falle der Mann, welcher mit Recht als der siegreichste Bekämpfer der sogenannten Aufklärung bezeichnet wird, Schleiermacher, denn nicht nur in der S. 590 Anm. a angeführten Rezension, sondern auch in seinem Briefwechsel spricht er mit liebevoller Verehrung von Spalding a). Weiter möchte zu bemerken sein, daß der jetzt auf sehr Verschiedenartiges angewandte Begriff der Aufklärungsperiode wenig oder gar nicht auf Spalding paßt. Denn nicht das Aufklären im Sinne eines Herabziehens des Göttlichen in bloße Verstandeskategorieen war die Richtung Spalding's, sondern das Popularasiren der göttlichen Lehre zum Zwecke der Herzenserfahrung und Willensbewegung. Wohl mag das Eine mit dem Anderen oft sich berühren; an sich sind sie verschieden. Der gewöhnliche Aufklärer will mit dem gemeinen Menschenverstande das Göttliche erklären und wegerklären; der lebenvoll Popularisirende scheidet das ihm und Anderen intellektuell Unerreichbare, ohne es zu leugnen oder zu zersetzen, aus von dem, was dem gesunden Verstande, dem Gefühl und Gewissen nahe gebracht werden kann. Er vertraut der Wahrheit, daß sie Leben im Inneren wirke durch das Mittel einfachverständlicher Rede; der Aufklärer sucht Ehre und Erfolg im Siege des gemeinen Verstandes über das Tiefere der Wahrheit selbst. Es gibt eine Popularphilosophie und Populartheologie der Flachheit, es gibt aber auch eine der Liebe zu den Seelen. Und dieser letzteren gehören die Schriften Spalding's und einiger Anderen seiner Zeitgenossen an. Vom Rationalismus im Sinne eines Primats der Vernunft über die Offenbarung ist ohnehin bei Spalding gar nicht die Rede. Ein Erbauungsschriftsteller (abgesehen von seinen Predigten) ist er nicht, weil er mehr für das Denken als für die Uebung des Gefühls schreibt; auch nicht ein ästhetisch darstellender. Allein es würde nicht schwer sein (und vielleicht verlohnte es sich selbst in unseren Tagen der Mühe) aus den fünf genannten Schriften eine, nach einem Fortschritte der Gedanken geordnete, Reihe von Aussprüchen über die höchsten Angelegenhei-

a) Vgl. „Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen.“ Erster Band S. 165. 166.

ten des Nachdenkens, des Gewissens, der Religiosität auszusondern, welche in Bezug auf die Wichtigkeit des Inhalts, sowie das Lichtvolle, Kräftige und vertraulich Ansprechende des Ausdrucks, dem besten Neueren in diesem Gebiete nicht nachstehen würden.

Spalding der Prediger ist in gewissem Maße schon erkennbar in der Zeichnung des Schriftstellers, dessenungeachtet bietet er noch neue Seiten und, vermöge der ganzen Richtung seines Geistes, die Erscheinung einer eigenthümlichen Meisterschaft dar. Es zeugt aber von großer Unbekanntschaft mit dem Geiste des Schriftstellers, wenn man, auf Kosten und unter Herabsetzung dieses letzteren die Verdienste des Predigers anerkennt, wie dies neuerlich in sehr verfehlter Weise geschehen ist a).

2.

Zur Katechetik.

Eine Stimme aus Nordamerika

von

Pastor **Benjamin Bausmann** A. M. zu Chambersburg in Pennsylvanien b).

Katechetik, als die Wissenschaft des religiösen Unterrichts der Jugend, ist so alt, wie die christliche Kirche selbst. Jesus Christus

a) Vergl. Nesselmann, Uebersicht der Entwickelungsgeschichte der christlichen Predigt. Elbing 1862. S. XC.

b) Die nachfolgenden Blätter liefern einen der Vorträge, welche aus Anlaß der Jubiläumsfeier des Heidelberger Katechismus im vorigen Jahre zu Philadelphia gehalten worden sind und jetzt in einem besonderen Gedenkbuche erscheinen. Die deutsche Uebersetzung des ursprünglich englisch geschriebenen Aufsatzes verdanken wir der gütigen Mittheilung des Hrn. Prof. Schaff. Wie sich von selbst versteht, kann und will der kurze Vortrag kein so umfassendes Thema, „Katechismus und katechetischer Unterricht“,

ist das Ideal eines Katecheten. Wie oft hält Er im Flusse seiner Rede plötzlich inne und fängt an, das Volk oder seine Jünger zu katechisiren! Und wie angemessen, wie scharf und treffend sind dann seine Fragen; mit welch wunderbarem Geschick weiß Er nicht die gegebenen, wenn auch noch so verkehrten, Antworten schnell aufzufassen und zur Belehrung und Förderung seiner Zuhörer zu verwenden und nutzbar zu machen! So oft der Herr aber auch vor Volk und Jüngern mit Fragen aufgetreten ist, niemals hat Er feierlichere und herzandringendere Fragen gethan, als da Er nach seiner Auferstehung den Jünger, der ihn dreimal verleugnet hatte, dreimal fragte: „Simon Johannah, hast du mich lieb?“ Wir sehen hier, daß der göttliche Katechet, der mit seinen Fragen das Herz so wunderbar zu treffen weiß, nach empfangener Antwort seinen Jünger feierlich nicht nur in's Apostel- sondern auch in's Katechetenamt einsetzt, wenn er zu ihm sagt: „Weide meine Schafe! weide meine Lämmer!“

Die Katechese ist zwar nirgends in der Schrift als ein besonderes Amt erwähnt. Epheser 4, 11 finden wir fünf verschiedene Aemter: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer. Einige dieser Aemter schließen aber ihrem Wesen nach das Katechetenamt offenbar in sich ein, wenngleich der Name „Katecheten“ hier nicht vorkommt. Der Unterricht der Apostel richtete sich der Natur der Sache nach vorzugsweise an die Erwachsenen. Die allgemeinsten und wesentlichsten Thatsachen des Evangeliums bildeten den Inhalt desselben, wie die Pfingstpredigt des Petrus (Apgsch. 2, 14—40) und seine Rede an Cornelius (Apgsch. 10, 34—43) beweisen. Dabei waren aber die Worte der Apostel stets dem Charakter und der geistigen Fähigkeit ihrer Zuhörer angemessen.

---

nicht erschöpfen; aber auch das, was mehr nur umrißartig behandelt ist, enthält so vieles Anregende, Frische und Treffende, daß auch der deutsche Leser davon mit Freude Kenntniß nehmen wird. Zugleich wird für diesen auch der Umstand von besonderem Interesse sein, daß der Verfasser, wie es die Natur der Sache mit sich brachte, überall vorwiegend auf nordamerikanische Verhältnisse und Bedürfnisse Rücksicht nimmt und dadurch manche Gesichtspunkte darbietet, die für uns neu und eigenthümlich sind.

Ullmann.

Zu den Juden redeten sie von den den Vätern gegebenen messianischen Verheißungen und zeigten ihnen, daß dieselben in Christo erfüllt seien; den Heiden dagegen zeigten sie „den unbekannten Gott", den sie lange Jahrhunderte hindurch in Unwissenheit verehrten und in Blindheit suchten. Ein gewisser Unterricht aber mußte auch damals der Taufhandlung vorausgehen. Die zur Taufe Zugelassenen mußten natürlich etwas von Dem wissen, an den sie glauben sollten; sie mußten gelehrt sein, zu halten „Alles, was Er befohlen hat".

Es ist kein Beweisgrund gegen das katechetische Geschäft, daß die Apostel es noch nicht systematisch trieben. Auch andere Aemter von gleicher Wichtigkeit waren damals erst noch in einem Zustand der Bildung und des Werdens — im Werden begriffen. So predigten z. B. die Apostel das Evangelium, und doch finden wir das Predigtamt als ein besonderes Amt nicht vor der Mitte des dritten Jahrhunderts. Bis dahin konnte ein jedes Glied der Kirche, mit Erlaubniß des Bischofs die Gemeinde durch Predigt erbauen.

Im Lauf der Zeit erst reifte die Lehrwirksamkeit der Kirche mehr zu einem System heran. Volksmassen klopften an's Thor der Kirche und begehrten Aufnahme. Die meisten gehörten den niederen, ungebildeten Ständen an. Viele kamen aus dem Heidenthum; in ihnen lebte noch die alte Vorliebe für Gebräuche und eine abergläubische Ehrfurcht vor den altheidnischen Cerimonien. Eine sofortige Aufnahme dieser Leute, ohne vorbereitenden Unterricht, ohne Prüfung, würde die Gemeinden mit einer Masse rohen und ungefügen Stoffes überschwemmt haben, woraus ihnen nur Schaden erwachsen sein würde. Diese Erwägung führte zur Einrichtung des Katechumenats. Hier sollten Alle, welche getauft und in die Kirche aufgenommen werden wollten, den nöthigen Vorbereitungsunterricht empfangen. Die Aufnahme in's Katechumenat fand durch Auflegung der Hände von Seiten des Bischofs statt. Bisweilen ertheilte Letzterer den Unterricht selbst; bisweilen thaten es die Presbyter und Diakonen. Außer dem ordentlichen Unterricht genossen die Katechumenen den vertrauten Umgang mit den Christen. Gegenstand ihres täglichen Gesprächs waren natürlich die großen Thaten Gottes und die Lehren des Evangeliums. Die Beispiele

heroischer Blutzeugen und persönliche Erfahrungen von der Köstlichkeit des Gnadenstandes und dem daraus in Zeiten der Trübsal fließenden Troste entzündeten auf dem Altar ihrer Herzen ein Feuer reinen und brünstigen Glaubens, das nicht wieder erlosch. Und weß dann das Herz voll war, davon ging der Mund über und redete in der einfachen, schmucklosen Sprache des Privatlebens, um denen, die den Herrn suchten, die Heilswahrheit in's Herz zu pflanzen.

Einen wichtigen Impuls erhielt die Katechetik in der Mitte des zweiten Jahrhunderts durch die Gründung der berühmten Katechetenschule zu Alexandria in Aegypten. Ihr Ursprung reicht noch weiter zurück, doch ist nach Eusebius erst um jene Zeit ihr Dasein historisch sicher. Die Lehrer dieser Schule gehören zu den berühmtesten Gelehrten der alten Kirche. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts goß Pantänus, ein bekehrter Heide, der Schule christliches Leben ein. Ihm folgten nach einander Clemens von Alexandrien, Origenes, Heraklas und Dionysius, welche alle ihre katechetische Bildung hier empfingen. Der Unterricht wurde im Hause des Katechisten ertheilt. Männer und Frauen kamen zusammen, um sie zu hören. Die Einen kamen im Suchen nach der Wahrheit; die Anderen, um eine literarische Berühmtheit zu hören. Denen, die es verlangten, wurde auch Unterricht in der Philosophie ertheilt. Es wird jedoch berichtet, daß Clemens selbst sich auf die reine, lautere Milch des göttlichen Wortes beschränkte und metaphysische Spekulationen über das Wesen Gottes, den Ursprung der Welt und andere Gegenstände der Art, mit welchen sich die Scholastik späterer Zeiten mit Vorliebe beschäftigte, von seinem Unterrichte ausschloß. Aehnliche Schulen blühten zu Rom, Cäsarea, Antiochien und in Palästina. Aber das Ziel dieser Katechetenschulen war mehr, Katechisten und christliche Philosophen heranzubilden, als dem gemeinen Volk katechetischen Unterricht zu ertheilen. Und auf diese Weise übten sie eine Zeitlang einen außerordentlich großen Einfluß aus. Ihre Schüler waren über die ganze Kirche hin zerstreut und wurden durch ihr katechetisches Geschick die Mittelpunkte, von welchen dieser Einfluß ausging. Einige von ihnen haben Werke verfaßt, die als bleibende Denkmäler pa-

tristlicher Frömmigkeit und Gelehrsamkeit auf unsere Zeit gekommen sind.

Was von katechetischen Vorträgen aus der alten Kirche auf uns gekommen ist, das sind einfache Auseinandersetzungen einzelner Lehrpunkte. Wir finden in ihnen keine Katechese im neueren Sinne des Wortes. Cyrillus von Jerusalem hielt eine Reihe solcher Vorträge gegen Mitte des vierten Jahrhunderts in der Kirche des h. Grabes vor ungetauften Katechumenen und einigen jüngst getauften Convertiten. Gregor von Nyssa hat uns in seiner großen katechetischen Abhandlung, und Augustinus hat uns in seinem Briefe an Deogratias über „den Unterricht der Ungebildeten" eine Probe seiner katechetischen Wirksamkeit gegeben. Aber diese Schriften sind einfache Vorlesungen in fortlaufendem Vortrage, wobei der Hörer nie durch eine Frage weiter in Anspruch genommen wird.

Der Brief Augustin's an Deogratias läßt uns einen Blick in die Schwierigkeiten thun, mit welchen die Katechisten der alten Kirche zu ringen hatten. Deogratias war ein Diakon zu Karthago und hatte Augustin um Rath gefragt. In seiner Antwort sagt Augustin, daß oft Personen zu Deogratias gebracht wurden, um von ihm in den Elementen des christlichen Glaubens unterrichtet zu werden, weil er sowohl wegen seiner christlichen Erkenntniß, als auch wegen seiner Redegabe für einen vortrefflichen Katecheten gehalten wurde. Aber, berichtet er weiter, der Katechet befand sich immer in Verlegenheit über die beste und fruchtbarste Methode, den christlichen Glauben zu lehren; er wußte nicht recht, wo er mit dem Vortrag der evangelischen Heilswahrheit anfangen und wo er aufhören sollte; ob er zu dem Vortrag eine Ermahnung hinzufügen oder nur solche Vorschriften folgen lassen sollte, deren Befolgung zum christlichen Glauben und Leben wesentlich nothwendig ist. Endlich, sagt er, daß der Katechet ihm geklagt hat, daß es ihm oft begegnet, daß er in einem langen und lauen Vortrag sich selbst, seinen Schülern und Zuhörern langweilig und ermüdend vorkam. Augustin gibt ihm nun seinen Rath in Betreff der besten Methode und fügt zum Schlusse einen Probevortrag, wie er ihn halten würde, bei.

Die apostolischen Constitutionen geben (7, 39) die folgenden

Lehrgrundsätze. „Die, welche getauft werden, sollen vor der Taufe in der Wahrheit zur Gottseligkeit, d. h. in der Kenntniß des eingeborenen Sohnes Gottes und des heiligen Geistes unterwiesen werden. Sie sollen lernen die Ordnung der Schöpfung, der Vorsehung und Gesetzgebung. Sie sollen gelehrt werden, warum die Welt und der Mensch als ein Bürger derselben geschaffen ist. Sie sollen die Beschaffenheit ihres eigenen Wesens kennen lernen und gelehrt werden, wie Gott die Gottlosen mit Wasser und Feuer straft und die Heiligen bewahrt und wie Er nie in seiner Vorsehung das Menschengeschlecht verlassen hat.“ Außerdem sollten sie in den Lehren von der Dreieinigkeit, von der Menschwerdung des Sohnes, von der Vergebung der Sünden und von der Taufe unterwiesen werden. Daraus erhellt zur Genüge, daß die alte Kirche, wenn auch nicht in der heutigen Form, doch überhaupt Katechese trieb. Clemens von Alexandrien, Irenäus, Tertullian und die clementinischen Homilieen lassen ihren Ursprung bis in die Tage der Apostel hinaufreichen. Und von der ersten Begründung des Katechumenats an waren die Katecheten stets in der Kirche hochgeachtet und geschätzt. Zum gedeihlichen Wachsthum der Kirche hielt man ihre Wirksamkeit für wesentlich nothwendig. Der Unterricht der Personen weiblichen Geschlechtes war und blieb den Diakonissen zugewiesen, so lange es solche in der Kirche gab.

Im Mittelalter bemerken wir einen sichtbaren Verfall in der katechetischen Thätigkeit der Kirche. Dieselbe ward durch die oft unvermeidlichen Massenbekehrungen zurückgedrängt. Bei letzteren wurde an einen der Taufe vorausgehenden Unterricht wenig oder gar nicht mehr gedacht. Die Taufe war nur noch der Capitulationsakt, mit dem sich der überwundene Feind übergab, und es kam dahin, wie die Regierungsgeschichte Wladimir's von Rußland zeigt, daß man die Massen in einen Fluß hineintrieb, während die Priester am Ufer die Formel hersagten, und das für die christliche Taufe ausgab. Von solchen halb oder gar nicht innerlich umgewandelten Massen überfluthet, mußte die Kirche bald ihren früheren Eifer für katechetischen Unterricht verlieren. Hier und da machte man freilich noch Anstrengungen, einen Stamm der Barbaren zu unterrichten. Manche Klöster beschäftigten sich mit dem Unterricht

der Jugend, beschränkten aber ihre Wirksamkeit auf die Kinder der reichen und adeligen Familien. Vergeblich erhob wohl auch einmal ein Bischof seine Stimme zum Wohl der alles Unterrichts ermangelnden Jugend: seine Stimme war vereinsamt und drang nicht durch. Karl der Große und sein Sohn Ludwig der Fromme erließen allgemeine Verordnungen, die den Religionsunterricht heben sollten. Der Erstere forderte die Klöster auf, sich mit dem Unterricht der benachbarten Jugend zu befassen, und ermahnte die Geistlichen, die Kinder ihrer Gemeinden das Gebet des Herrn und das Glaubensbekenntniß zu lehren. Wenn dieselben kein Latein verständen, so sollten sie den Unterricht in ihrer Muttersprache geben. Man weiß jedoch, daß alle Anstrengungen dieser Männer im besten Fall nur ein mechanisches Memoriren des apostolischen Bekenntnisses und des Gebets des Herrn zur Folge hatten.

Im achten Jahrhundert verfaßte Kero, ein Mönch von St. Gallen in der Schweiz, den ersten deutschen Katechismus. In der Mitte des neunten schrieb dann Rabanus Maurus, der „erste Lehrer Deutschlands“, welcher später Erzbischof von Mainz wurde, eine Anleitung zur Vorbereitung der Katechumenen und machte ernstliche Anstrengungen, um katechetischen Unterricht einzuführen. Das Alles war aber nur vereinzelte Bestrebung. Gegen Ende des Mittelalters wächst auch in katechetischer Hinsicht der Mangel. Mit dem Ruf nach allgemeinen Concilien wird auch der Ruf nach Wiederbelebung des katechetischen Unterrichts laut. Da aber die Kirche nichts that, um den vorhandenen Uebelständen abzuhelfen, so fingen ernste Männer an, das Werk ohne kirchliche Sanction in die Hand zu nehmen. Palmer sagt in seiner evangelischen Katechetik S. 12: „Die Häretiker des Mittelalters begründen eine neue Periode in der Geschichte der Katechetik. Fragt man, was sie für diese Sache gethan haben, so kann geantwortet werden: a) Sie widmeten der getauften Jugend die Sorge und Pflege christlichen Unterriches. b) Sie führten in ihre Gemeinden Katechismen ein, um ihrem gemeinsamen Glauben eine festere Grundlage für den Verstand und das Gedächtniß zu geben. c) Sie suchten ihre Glieder von frühster Jugend an zur Quelle der Schrift zu führen, was die römische Kirche bis auf den heutigen Tag noch zu thun versäumt.“ Die Waldenser schufen sich schon 1100 n. Chr. ihren Katechismus;

die Brüder vom gemeinsamen Leben, gestiftet von Gerhard Groote (1384), bemühten sich gleichfalls sehr um Volksunterricht. Die Bettelmönche aber gingen eben deshalb darauf aus, dieselben in den Bann zu bringen. So fällt in die Nacht der mittelalterlichen Kirche hier und da ein spärlicher Lichtstrahl, der als Vorbote den Anbruch eines neuen Lebensmorgens der Kirche verkündigt.

Die Reformatoren führten kein neues System der Katechetik ein, sondern entwickelten einfach das Werk ihrer Vorgänger. Die Lehre vom allgemeinen Priesterthum und von der Schrift, als einziger Richtschnur des Glaubens, mußte natürlich zu einer allgemeineren Verbreitung der Schrift und zum religiösen Unterricht des gemeinen Volkes führen. Von Anfang an strebten die Reformatoren hiernach. Da man das Vertrauen in die magische Wirkung der Gnadenmittel und in das verständnißlose Auswendiglernen des Credo's und des Unservater's aufgegeben hatte, suchten die Reformatoren um so mehr eine verständliche Erklärung derselben zu geben und die darin enthaltene Heilswahrheit in praktischer Weise auf Herz und Leben anzuwenden. Man gründete Schulen zum katechetischen Unterricht des Volkes. Die Regulative für diese Schulen bestimmen die Pflichten des Katechisten und Katechumenen im Einzelnen und sagen wann, wo und wie oft, von wem und für wen der Unterricht ertheilt werden soll. Jetzt wurden treffliche Katechismen verfaßt. Aber auch jetzt ist die Katechetik noch nicht zu einem wissenschaftlichen Systeme ausgebildet. Was wir eine Katechisation nennen, ein Unterricht, der in einem freien Wechsel von Frage und Antwort besteht, war selbst den Reformatoren unbekannt. Die Kinder lernten einfach den Katechismus auswendig und sagten ihre Aufgabe in der Unterrichtsstunde her. So sollten sie auf die katechetische Predigt, die in einer einfachen Auslegung eines Abschnitts des Katechismus bestand, vorbereitet werden.

Trotz der Bemühungen, welche in der lutherischen und reformirten Kirche zur Hebung des katechetischen Unterrichts gemacht wurden, gerieth er doch wieder in Verfall. Nach dem Tod der Reformatoren artete der Unterricht in eine trockene, saft- und kraftlose Handthierung aus, welcher alle Salbung fehlte und welche für das jugendliche Gemüth abstoßend war. Endlich fiel der katechetische Jugendunterricht ganz weg und katechetische Predigten voll abstruser

Spekulation protestantischer Scholastik traten an seine Stelle. — Erst im siebenzehnten Jahrhundert wurde die Katechetik zu einer Wissenschaft entwickelt. Das erste wissenschaftliche, katechetische Werk schrieb Valentin Tretzendorf gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts. Er nannte es Methodium doctrinae catecheticae. Dann hob Philipp Jacob Spener, der Gründer der pietistischen Schule, den katechetischen Unterricht sehr und gab ihm eine wissenschaftliche Gestalt. Seine einfachen Auslegungen der Lehre nach der Ordnung von Luther's kleinem Katechismus entzündeten weithin ein neues Leben und gaben der protestantischen Kirche in Deutschland einen neuen Impuls. Was die Fürsten durch Edikte vergeblich anstrebten, das führte Spener durch seinen Einfluß durch. Sein Jugendunterricht regte Tausende an, das Wort Gottes zu studiren. So fremd aber war Katechese dem Volk geworden, daß man bei Spener's Berufung bemerkte: „Der Fürst hat einen Hofprediger berufen, und einen Schulmeister erhalten." Spener's Schriften, Vorträge und Predigten machen Epoche in der Geschichte der Katechetik. Von seiner Zeit an wurde letztere ein regelmäßiger Zweig des Studiums auf deutschen Universitäten. Die erste Anregung zur Katechetik gab nach ihm Mosheim in seiner „Sittenlehre der heil. Schrift", Halle 1735. Baumgarten und Andere folgten ihm nach. So war der Grund gelegt. Andere bauten darauf weiter. Noch wird fortgebaut; das Werk ist noch lange nicht vollendet.

Die protestantischen Kirchen Deutschlands übertreffen alle andern in der Theorie und Praxis auf dem katechetischen Gebiet. Bei den Lutherischen, Reformirten, Evangelisch-Unirten und Herrnhutern ist ein gründlicher katechetischer Unterricht der Jugend ständiger Gebrauch. Die deutsch-reformirte Kirche der Vereinigten Staaten setzt das Werk rüstig fort, das sie als gutes Erbtheil von ihren Vätern überkommen hat. Die lutherische und holländisch-reformirte Kirche betreiben gleichfalls katechetischen Unterricht. Die Kirche von England hat praktisch in ihrem katechetischen Eifer nachgelassen. In einigen Theilen der schottisch-presbyterischen Kirche ist der gute alte Brauch der Familienkatechese noch beibehalten; er ist aber leider im Schwinden begriffen. Mehr in's Einzelne einzugehen, ist hier unmöglich.

Die Neubelebung der Katechese in der protestantischen Kirche rief

eine entsprechende Thätigkeit in der römischen Kirche hervor; Canisi's Katechismus vom Jahr 1554 wurde durch Karl's V. Bruder Ferdinand und Karl's V. Sohn Philipp von Spanien zur Einführung empfohlen. Beide sagen, daß sie es nöthig finden, den vielen Werken der Ketzer einen Katechismus entgegenzusetzen. Aus demselben Grunde gab das Concil von Trient seinen Katechismus heraus. Bei alledem aber liegt die Katechetik der katholischen Kirche noch im Argen. In der letzteren Zeit haben einige Männer dieser Kirche es versucht, die katechetische Methode auf eigene Hand ohne Genehmigung der Kirche zu verbessern. Einige von ihnen wurden kaum tolerirt, andere wurden für ihren Eifer gerügt a).

Die griechische Kirche gab ihren ersten Katechismus in der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts heraus. Ihre Anfänge waren vielversprechend; sie sank aber bald in ihre frühere Lethargie zurück.

Dieser Ueberblick zeigt, daß die Geschichte der Katechese wie die Geschichte der Kirche ein beständiges Schwanken zwischen Licht und Finsterniß, zwischen Aufleben und Absterben ist. Wie ein gutes in die Erde gelegtes Samenkorn hat die Katechetik sich durch Frost und Hitze, Regen und Sonnenschein bis auf die Gegenwart hindurchgearbeitet. Sie ist beständig fortgeschritten und wird noch weiter sich zur Blüthe entwickeln. Wir haben die Ehre, ihren Entwickelungsgang zur Blüthe fördern zu können.

Was die Methode des katechetischen Unterrichts betrifft, so läßt sich nicht leugnen, daß es an katechetischem Geiste in diesem Lande (Nordamerika) sehr fehlt. Man meint hier, daß der katechetische Unterricht die Religion nicht fördert, daß er nicht im Stande ist, die Seele zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Erneuerung durch den heiligen Geist hinzuführen. Diese, meint man, muß anderswoher kommen. So ist's gekommen, daß Kirchen, welche früherhin die Katechese fleißig trieben, derselben jetzt keinen Werth mehr beilegen und sie nur noch aus alter Gewohnheit beibehalten.

Unsere Katechumenen bestehen oft aus Getauften und Ungetauften. Welches nun auch unsere Ansicht von der objektiven Kraft der Taufe sein mag, so viel steht fest, daß ein getaufter Mensch

a) S. Palmer: Evangel. Katechetik S. 48.



in einem ganz andern Verhältniß zu Christo steht, als ein nicht getaufter. Die Taufe macht das Herz für die Eindrücke der Gnade empfänglich. Wie die Oberfläche der Erde im Frühjahr sich der Sonne zuwendet in einem Winkel, der die lebenspendende Wärme der Sonnenstrahlen wesentlich steigert; so wendet die Taufe das Herz Christo und dem Gnadenwirken des heil. Geistes zu. Ein Getaufter ist nicht mehr ein rein natürlicher Mensch, wie ein Ungetaufter. In der Kirche von St. Ouen in Frankreich ist eine Taufquelle, in deren krystallhellem Wasser sich das ganze Kirchengebäude mit seinen Säulen und Bogen und Dach abspiegelt. Sie ist ein schönes Bild von dem Verhältniß der Taufe zur Erziehung und dem zukünftigen Charakter des Subjektes. Der kleine Quell vereinigt in seinem wunderbaren Spiegel alle Anlagen der zukünftigen Persönlichkeit wie in einem Brennpunkte.

Die Ungetauften bieten dem katechetischen Unterricht nicht solch eine günstige Prädisposition dar. Sie verlangen eine verschiedene Behandlung. Vielleicht dürfte es angemessen sein, dem Beispiel der alten Kirche zu folgen und eine besondere Methode des Unterrichts der Ungetauften zu adoptiren, also eine Art Missionskatechese. Eine geeignete häusliche Erziehung ist die nothwendige Vorbereitung für den katechetischen Unterricht. Erstere verhält sich zum Letzteren, wie das Gesetz zum Evangelium, auch häusliche Erziehung ist ein Zuchtmeister, der die Kinder zum Katechumenat bringt. Die christliche Erziehung beginnt in der Familie, setzt sich fort in der Schule, vollendet sich im Confirmandenunterricht und wird gekrönt durch die Confirmation. Aber leider wird der Religionsunterricht im Hause nur zu sehr vernachlässigt. Die Erziehung ist nur zu oft nichts als ein rein passiver Einfluß ohne Bändigung des Thieres im Menschen, ohne Zucht. Man läßt das Kind wie einen jungen Baum in wilder Freiheit aufwachsen gut oder bös, sittlich oder schlecht, fromm oder gottlos, wie's eben kommt, wie's ihm, dem Kinde, eben beliebt. Rousseau's berüchtigte Erziehungstheorie wird so praktisch ausgeführt. Daher findet der Religionslehrer im Geiste solcher wilden Ausschößlinge eine Masse bösen Stoffes vor. Guter Same muß eben in das zarte Kindesherz gepflanzt werden; er wächst nicht von selbst darinnen. Kein Acker bringt von selbst Weizen, wohl aber Unkraut hervor, und

wird letzteres nicht ausgejätet, so mag das Säen guten Samens auf den Acker leicht vergebliche Arbeit sein. Glaubenslose Erziehung in der Familie ist für den Katechisten nur ein großes Hinderniß, das er zu überwinden hat.

Eine wirksame Methode des katechetischen Unterrichts setzt einen guten Vorbereitungsunterricht voraus. In Deutschland und in anderen Theilen Europa's wird der Katechismus in der Volksschule gelehrt. Die Eltern wirken mit den Lehrern zusammen, um die Kinder in der Heilswahrheit zu unterrichten. Der Katechismus, Verse der Bibel und Lieder werden auswendig gelernt und gleichwie irgend ein anderer Theil des Schulunterrichts regelmäßig studirt. Und das geschieht dann, wenn das Gedächtniß der Kinder noch sehr kräftig, ihr Gewissen noch nicht durch Sünden abgestumpft, ihr Herz für religiöse Eindrücke noch empfänglich ist. Der Pastor pflegt die Schule einmal in der Woche zu besuchen und die Kinder zu katechisiren. So erhalten sie eine gute Vorbereitung für den Confirmandenunterricht. Die Schulen unseres Landes leisten dagegen dem Religionsunterricht fast gar keinen Vorschub.

Man behauptet bisweilen, daß unsere Sonntagsschule den Religionsunterricht der anderen Länder vollkommen ersetzt. Man hat sie mit Recht die Vorschule der Kirche genannt. Sie ist offenbar eine reiche Quelle des Segens in diesem Lande gewesen. Wie der Herbstwind das Laub der Bäume über den Erdboden streut, in dem sie wurzeln, so hat die Sonntagsschule die Lichtstrahlen über das Land verbreitet. Und doch sind Institutionen gleich den Menschen, die sie in's Leben rufen, fehlbar. Hat die Sonntagsschule trotz ihrer Gebrechen so vielen Segen gestiftet, so leuchtet ein, wie viel mehr sie, frei von diesen, stiften könnte.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Sonntagsschulen die Liebe und das Geschick für katechetische Uebungen nicht nähren und pflegen. Zwar enthalten die in denselben gebrauchten Fragebücher Aufgaben, in welchen Schriftabschnitte ausgelegt werden; anstatt aber den Kindern in sich abgeschlossene, methodisch geordnete Lehren zu geben, wird in ihnen Kapitel vor Kapitel und Buch vor Buch durchgegangen und ein buntes und ungeordnetes Mancherlei von einfachen und schwierigen Gegenständen, wie sie eben vorkommen,

studirt. Schriftverse werden zwar hie und da gelernt, aber nach Willkür und ohne bestimmte Auswahl zur Belegung einer Wahrheit mit dem „Schriftbeweis.“ Manche legen auf die Zahl der Verse alles Gewicht. Das Gedächtniß wird von ihnen mit einer Masse chaotischen Stoffes angefüllt, der für die Jugend nur ein todter Ballast ist, wenn er nicht nach methodischen Principien ausgewählt und geordnet und der Fassungskraft der Kinder durch gute Auslegung vorher zugänglich gemacht ist.

So kommt es oft vor, daß Kinder, wenn sie aus der Sonntagsschule in den Confirmandenunterricht übergehen, sich wie in einem fremden Elemente befinden. Und doch sollte erstere eine Vorstufe des letzteren bilden. Diesem Zweck der Sonntagsschule sollten die darin gebrauchten Bücher durchaus entsprechen. Die in der Sonntagsschule angewandte Methode sollte darauf hinarbeiten und selbst diesem Zwecke angemessen sein. Das Hauptlehrbuch sollte der Katechismus sein. Der Pastor sollte an bestimmten Tagen die Sonntagsschule regelmäßig besuchen, gleichwie der deutsche Dorfpastor die Gemeindeschule besucht; er sollte selbst katechisiren und die Lehrer mit seinem Rathe unterstützen. Auf diese Weise würden die Sonntagsschulen bis zu einem gewissen Grade das werden, was die Volksschulen in Deutschland sind: Vorbereitungs- und Pflegestätten für die Kirche und den Confirmandenunterricht.

In Betreff der verschiedenen katechetischen Methoden unterscheidet man gewöhnlich drei:

1) Die sokratische. Es ist bekannt, daß Sokrates seine Schüler belehrte, indem er ihnen weise und geschickt geformte Fragen vorlegte. Er behauptete, ein guter Lehrer habe wesentlich nur die Aufgabe, die in den Menschen keimartig liegenden Ideen aus denselben heraus zu entwickeln; nicht aber, diese Ideen ihnen erst einzupflanzen. Der Schüler ist hierbei vorzugsweise thätig, der Lehrer hilft ihm nur zum Bewußtsein und zur Entwickelung der in seinem Geist liegenden Ideen. J. J. Rousseau nahm diese Methode und die ihr zu Grunde liegende Ansicht vom Geist des Menschen zum Theil auf. Er behauptete, kein Kind könne den Katechismus aufsagen, ohne sich der Lüge schuldig zu machen. Alles, was die menschliche Natur bedarf, meinte er, ist,

daß aus ihr entwickelt werde, was keimartig in ihr verhüllt liegt. Die beste Erziehungsmethode ist hiernach die, welche in Geist und Herz des Kindes durchaus nichts hineingelegt, sondern der Entfaltung der dem Menschen eingeborenen Triebe den freiesten Spielraum läßt. Daher hielt er dafür, daß Religionsunterricht, wenn überhaupt, erst im Alter ertheilt werden solle. — Diese sokratische Methode ist theilweise wahr und theilweise falsch. Sie ist verkehrt darin, daß sie den Lernenden ausschließlich thätig sein läßt und daß sie annimmt, daß der Mensch von Natur alles das schon besitzt, was ihm doch nur erst durch Unterricht gegeben werden kann. Sie ist richtig darin, daß sie den Schüler zur Selbstthätigkeit des Denkens anreizt und ihn lehrt, sich die Wahrheit zum lebendigen Geisteseigenthum zu machen.

2) Die akroamatische Methode. Sie ist der Gegensatz der vorigen. Sie läßt blos den Lehrer thätig und den Schüler ganz und gar passiv sein. Des Schülers Geist verhält sich durchaus receptiv, während der Lehrer die Wahrheit gleichsam in ihn ausschüttet. Die Selbstthätigkeit des Schülers wird nicht durch Fragen in Anspruch genommen; er hört nur zu, während der Lehrer vorträgt. Diese Methode hat darin Recht, daß sie den menschlichen Geist als von Natur der Wahrheit ermangelnd ansieht, — fehlt aber darin, daß sie den Geist als ein rein passives Gefäß zur Aufnahme der lediglich von Außen kommenden Wahrheit betrachtet.

3) Zwischen diesen beiden Methoden steht eine dritte, welche das Gute in beiden vereinigt: die erotematische. Bei dieser ist der Schüler zugleich aktiv und passiv; er empfängt und gibt. Er empfängt Wahrheit von dem Katechismus und dem Katecheten, welche an Berührungspunkte in seinem Herzen angeknüpft wird und verborgene, in seiner Seele schlummernde Kräfte zum Leben erweckt. Hier entsteht aber die Frage: Was soll der Schüler empfangen und was soll er aus seinem Geist selbstthätig hervorbringen. Diese Frage bedarf der näheren Bestimmung.

Also: Geben und Nehmen kommt hier in Betracht. —

1) Was sollen wir dem Katechumenen geben? Wir sollen ihm, wenn sein Geist dafür empfänglich ist, die große Thatsache der Erlösung und die Grundthatsachen der christlichen Heilswahrheit überhaupt mittheilen. Davon weiß der menschliche Geist

von Natur nichts, sondern sie müssen ihm durch das Wort Gottes und durch das Predigtamt mitgetheilt werden.

2) Wie viel soll gegeben werden? So viel, daß der Schüler den Heilsweg deutlich sieht. Nur soviel, nicht mehr und nicht weniger. Die Hauptthätsachen der heiligen Geschichte, besonders im Leben des Herrn, sollten mitgetheilt werden. Es ist ebenso schädlich zu viel, als zu wenig zu geben. Wir leben freilich in einer Zeit, in welcher das Wissen mehr nach der Quantität als nach der Qualität, mehr nach seinem Umfang, als nach seiner Gediegenheit gemessen wird. Die Menschen haben einen krankhaften Hunger nach einer universalen Bildung. Die Welt ist voll wissensseliger Literaten, die sich aus dem Born der Wissenschaft zu Thoren und zu Tode trinken. Die Fähigkeit des Lehrers wird oft gemessen nach seinen encyklopädischen Prätensionen. Vom amerikanischen Erziehungssystem hat man gesagt, daß in ihm »nothing less than too much is plenty of any thing«. Und ach, wie oft wird bei uns der Geist der Schüler mit einer Redesündfluth überschwemmt, daß er kaum zu sich selbst kommen kann! Fünf Samenkörner mögen auf einem bestimmten Raume hundertfältige Frucht bringen, während fünfhundert auf denselben schmalen Raum zerstreute nichts hervorbringen. Sie sind eben mehr, als das Fleckchen Erde zu tragen vermag. Ebenso ist's mit dem Geist. Daher muß der krankhafte Durst der Menschen, die gern „Alles und noch einiges Andere“ wissen möchten, dieses Streben nach Vielwisserei, in heilsamen Schranken gehalten werden. Man gebe dem Schüler Thatsachen, jedoch mit weisem Maßhalten. Thatsachen sind wie Weizenkörner in sich vollendet. Weizenkörner liegen Tausende von Jahren in den ägyptischen Gräbern; wenn sie aber wieder an's Tageslicht kommen, wenn Regen und Sonnenschein den in ihnen schlummernden Lebenskeim weckt, dann fangen sie an zu keimen, zu wachsen und Frucht zu treiben.

Es ist eine überaus wichtige, leider nur zu oft vernachlässigte pädagogische Regel, die hier mit allem Nachdruck empfohlen werden soll: „Hütet euch davor, den Geist der Schüler mit vielem und unnützem Ballast zu überbürden! Verschmähet Umschweife. Beschränkt die Aufgaben, die Fragen, die Beweisstellen auf das Nothwendige.“ Allzuviel stumpft den Geist ab und wandelt guten

Wein in geschmackloses Wasser. „Das Geheimniß eines großen Geistes besteht darin, in manchen Dingen, auf deren geistigen Besitz Viele stolz sind, mit Heldenmuth unwissend zu bleiben.“ Das ist auch das Geheimniß eines guten Lehrers. Derselbe wird mit seiner Gelehrsamkeit nicht prunken, nicht den jugendlichen Geist unter einem Haufen gelehrter Trümmer vergraben. Er wird Vieles, was an sich schön und gut ist, auslassen, weil es nicht zur Sache gehört. Zwei schlagende Beweisstellen sind besser als zwanzig nicht treffende. „In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister“, sagt Göthe. Diese weise Selbstbeschränkung schließt jedoch nicht Erklärung, Anführung von Beispielen, Ermahnung und Warnung aus. Wichtige Lehren müssen durch Beispiele aus dem Leben frommer Männer und aus der Geschichte illustrirt werden. »Verba docent, exempla trahunt.« Ein ausgezeichnetes Werk, das in dieser Beziehung eine reiche Fundgrube bietet, ist das Büchlein von Johann Heinrich Caspari: „Geistliches und Weltliches zu einer volksthümlichen Auslegung des kleinen Katechismus Lutheri.“

3) Was aber muß nun aus dem Geist des Schülers entwickelt, also nicht ihm gegeben, sondern von ihm empfangen werden? Antwort: Alles, was er durch Anstrengung seiner Geisteskräfte selbst finden kann. Wie Sokrates es that, sollte jeder Lehrer seinem Schüler dazu verhelfen, geistig selbstthätig zu sein. Das, was der Schüler bereits weiß, muß die Basis bilden, von der aus sich der Schüler zur Erkenntniß dessen, was er noch nicht weiß, erhebt. Man soll ihm nichts geben, was er durch eigene Bemühung selbst finden kann. Halbvergessene Lehren aus früherer Zeit wiederhole man nicht einfach, sondern rufe sie dem Schüler durch passende Fragen in's Gedächtniß zurück. Die Schüler unserer Tage lieben freilich diese Methode nicht, bei der sie selbst geistig mit Hand anlegen müssen. Sie wollen Alles als fertige, mit möglichst viel Zucker überstreute Speise sofort auf dem Präsentirteller dargereicht haben. Aber sauer erworbenes Brod hat einen süßern Geschmack, und ein Gefühl, wie es der griechische Philosoph hatte, als er nach langem Hin- und Hersinnen endlich sein: Gefunden! Gefunden! ausrief, ist mit keinem anderen Wonnegefühl zu vergleichen. Der gute Lehrer leitet seine Schüler so, daß sie

dieses Wonnegefühl recht oft erleben. Also in Summa: Man gebe dem Katechumenen nichts, was er durch geistige Selbstthätigkeit unter der Leitung des Lehrers oder ohne dieselbe sich selbst als Geisteseigenthum erringen kann.

Die Kunst des Fragens ist gleichfalls sehr wichtig. Die Fragen des Katechismus müssen natürlich gebraucht werden, so wie sie dastehen; aber daneben muß der Katechet noch viele andere thun. Er hat ja nicht, wie Manche meinen, nur Gedanken in nicht denkende Geister auszugießen. Pestalozzi sagte: „Am Ende lernt Einer in der Religion wie in andern Dingen doch nur denken durch denken." Aber ein Meister muß den Weg zeigen, muß leiten. Das Amt des Katecheten ist daher, den Schüler zu geistiger Thätigkeit anzuregen, nicht aber ihm dieselbe zu ersparen. Isaak Newton sagte, daß er seine großen Entdeckungen zu Stande brachte, indem er beständig über dieselben nachdachte. Der Jünger des Herrn muß gelehrt werden, über diese Dinge nachzudenken — zu denken.

Wie aber müssen die Fragen gestellt und beschaffen sein?

1) Alle sogenannten Bestätigungsfragen, auf welche mit bloßem Ja oder Nein zu antworten ist, sind unbedingt und unter allen Umständen verwerflich. Wie die Frage, so muß auch die Antwort stets in einem vollständigen Satze gegeben werden.

2) Die Frage muß bestimmt, klar und deutlich sein, nicht unbestimmt und allgemein. Sie darf nicht zwei oder mehr Antworten, sondern nur eine Antwort zulassen.

3) Die Frage muß kurz und bündig sein. Alle großen Dinge sind einfach, sagte Daniel Webster. In Göthe's „Faust" räth Mephistopheles dem Faust, in der Theologie sich nicht bei Dingen, sondern nur bei Worten aufzuhalten, sich nur mit Worten zu beschäftigen. „Denn eben wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zu rechter Zeit sich ein." Viele Religionslehrer befolgen diesen Rath, aber zum großen Nachtheil der Schüler. Die Frage darf sich nicht mit eitlem Wortkram abgeben, sondern nur mit Worten, welche Dingen Ausdruck geben. Die alten Griechen achteten nur diejenige Methode der Erziehung, welche kurze Antworten und tapfere Männer erzeugte. Der Katechet sollte das beherzigen. Seine Fragen seien daher kurz, je in einem einzigen Satze gegeben, frei von allen Beigaben und verwickelten Klauseln.

4) Zuerst richte die Frage an die ganze Klasse, dann rufe Denjenigen bei Namen, der antworten soll. Eine Frage, wie eine Erklärung, gehört Allen. Jeder Schüler muß denken, daß die Frage an ihn persönlich gerichtet ist, wenn auch nachher ein Anderer als er zur Antwort aufgerufen wird a). Auf diese Weise hält der Lehrer immer die ganze Klasse in Aufmerksamkeit.

Auswendiglernen ist unerläßlich. Man hat es vielfach unterlassen. Es muß wieder in Uebung kommen. Der Katechismus, Beweisstellen, gute Lieder sind, wenn sie in der Jugend gut auswendig gelernt werden, eine Quelle geistlichen Lichtes durch's ganze Leben. Die Wahrheit, welche so im Geiste wie ein Schatz aufbewahrt ist, wird für den Menschen „ein' feste Burg, ein' gute Wehr und Waffen". Aber die Aufgaben müssen nicht zu groß sein, damit sie dem Schüler nicht die Lust zum Lernen rauben. Man muß nur soviel aufgeben, als der Schüler gut auswendig zu lernen vermag. Non multa, sed multum! das gilt auch hier. Ein Weniges, das gut gelernt ist, ist besser als Vieles, das nur halb gelernt ist.

Der Schüler sollte weiterhin nie etwas auswendig lernen, was er noch nicht bis auf einen gewissen Grad begriffen hat. Wer kein Latein versteht, für den ist es eine schwere Last, eine Rede Cicero's auswendig zu lernen. Alles läßt sich freilich nicht klar und deutlich machen; es gibt ja in der Religion göttliche Geheimnisse; aber einigermaßen muß die Aufgabe doch für das Verständniß des Schülers zurecht gelegt werden. Es ist das langweiligste und geisttödtendste Geschäft auf der Welt, das Gedächtniß mit einer Masse todten und unverstandenen Stoffes zu befrachten. Wer daher der Jugend die Sache anziehend und interessant machen und ihr die Arbeit des Lernens erleichtern will, der muß die Aufgabe erst erläutern, bevor er sie auswendig lernen läßt.

Es ist kaum nöthig zu bemerken, daß im katechetischen Unterricht Andacht herrschen muß. Gesang und Gebet und eine praktische Anwendung des Gelernten auf Herz und Gemüth der Schüler sind von allergrößter Wichtigkeit. Ist eine katechetische Klasse

---

a) Bormann, Unterrichtskunde S. 62—67.

gebildet, so sollte sich jedes Glied derselben mit einer Bibel, einem Katechismus und einem Gesangbuch versehen. Das letzte und höchste Ziel des Unterrichts ist: das Kind zu dem Herrn zu bringen. Wenn der Lehrer nicht Buße und Glauben im Herzen zu Wege bringt, so hat er seinen Zweck nicht erreicht. Er muß daher die Heilswahrheit nicht blos in den Kopf seiner Schüler, sondern in ihr Herz bringen, damit sie da als ein guter Same aufgehe und Frucht bringe zum ewigen Leben. Dazu wird der Lehrer nur dann im Stande sein, wenn er selbst nicht blos mit gutem Verstand und guter Methode, sondern mit einem liebenden Herzen arbeitet. Auch die beste Methode kann in der Hand eines schlechten Lehrers fruchtlos bleiben. Ihr Erfolg hängt zum großen Theil von der Persönlichkeit des Lehrers ab. Er sollte nicht blos ein Lehrer, sondern ein Meister sein. Der Lehrer lehrt blos, der Meister bildet. Der Lehrer gibt, was er weiß; der Meister gibt sich selbst, er ist seinem Schüler leuchtendes Vorbild im Glauben, im Leben, in seinem ganzen Sein und Wesen. Der Meister zieht seine Jünger zu sich, zu seinem Herzen empor; er spricht nicht blos mit ihnen, er spricht mit Gott für sie. Aus seinem ganzen Verhalten leuchtet seine Liebe zu seinen Schülern und sein sehnliches Hoffen und Verlangen, ihre Seelen zu retten, hervor. Und wie sich der Epheu an einem starken Baume emporrankt, so ranken sich die Jünger geistig an ihrem Meister empor. Das ist Erziehung im wahren Sinne des Wortes. — Die Jugend bedarf auch eines menschlichen Lehrers, an den sie glaubt, dem sie gehorchen, den sie lieben kann. Hat ein solcher Lehrer das heilige Feuer des göttlichen Geistes in seinem Herzen, so wird sein Wort und Wesen wesentlich dazu beitragen, Licht und Leben in ihren Seelen zu erwecken. Er muß den Herrn nicht weniger lieben, als wie er ihn in Worten verkündigt; er muß, „benutzen jede Kunst, verschmähen jeden Aufschub, nach dem Land der Herrlichkeit sehnend emporschauen und auf dem Weg dahin der Jugend als Führer vorangehen“. Ein Mann, der voll göttlicher Begeisterung ist, kann als Katechet mit einer schlechten Methode mehr thun, als ein Mann von lauwarmem Herzen mit einer guten Methode ausrichten kann.

In welchem Alter und wie lange Kinder den Religions-

unterricht genießen sollen, das läßt sich so im Allgemeinen schwer bestimmen. Bei den Juden waren acht Monate für den Religionsunterricht bestimmt. In der alten Kirche wurden getaufte Kinder im achten Lebensjahre als Katechumenen zugelassen und blieben dann zwei oder drei Jahre im Unterricht. Clemens von Alexandrien ward ausnahmsweise nach einer Vorbereitung von drei Monaten zur Taufe zugelassen. Jüdische Convertiten, die gewöhnlich im alten Testament sehr bewandert waren, wurden nach einem Vorbereitungskurs von 8 Monaten zugelassen. In den östlichen Ländern, wo Leib und Seele sich früher entwickeln, kommt das Alter von 10 Jahren dem Alter von 12 oder 14 in Europa und Amerika gleich. Es läßt sich keine allgemeine Altersgrenze für den Unterricht festsetzen. Manche Kinder sind im vierzehnten Jahre ebenso reif wie andere im sechzehnten. Man fange nur recht bei Zeiten an. Je jünger Kinder sind, desto zarter sind sie; je näher sie ihrer leiblichen Geburt sind, desto empfänglicher sind sie für ihre geistliche. Die kleinsten Planeten stehen der Sonne am nächsten, so kleine Kinder dem Herrn. Er sagt noch immer: Lasset sie zu mir kommen und wehret ihnen nicht. — Viel kommt auch für die Dauer des Unterrichts auf die von den Kindern früher genossene Erziehung an. Zu große Eile macht den Unterricht flüchtig und oberflächlich; ein zu langsamer und zu langer Kursus kann leicht widerwärtig werden. Ernst und Eifer auf der Seite des Katecheten und Fleiß und Hingabe auf der Seite der Katechumenen rechtfertigen einen Kursus von nicht mehr als einem halben Jahr bei allwöchentlichem Unterricht. Man sollte jedoch dafür sorgen, daß der Religionsunterricht in seine rechte Stellung im Unterricht kommt. Manche sind für den Katechismusunterricht nach der Konfirmation! Das heißt das Fundament legen, nachdem der Oberbau des Hauses schon darüber gebaut ist. Solche Leute sollten begreifen, daß man mit dem Fundament und nicht mit dem Giebel zu bauen beginnt.

Die Verschiedenheit im Charakter, in der Gemüthsart und der Erziehung der Schüler machen eine Verschiedenheit in der Behandlung von Seiten des Lehrers nothwendig. Er muß sich mit der Eigenthümlichkeit eines jeden Einzelnen bekannt machen. Kein Mensch

hat vollkommen seines Gleichen in der Welt. Und nicht immer kann ein Mensch dafür getadelt werden, daß er nicht hat, was er nicht hat. Ein Petrus, Johannes, Nathanael und Timotheus, eine Maria, Martha und Magdalena mögen alle in einer und derselben Klasse sein; aber wie verschiedenartig ist ihr Denken und Empfinden! Manche behandeln neugeborene Seelen wie der rothe Indianer seinen rothen Nachwuchs behandelt, der jedes neugeborene Kind auf dasselbe Brett bindet. Man verbindet und balsamirt den Neubekehrten ein, wie die Aegypter ihre Todten; aber man erhält dann auch Mumien anstatt lebendiger sittlicher Persönlichkeiten. Die Natur formt nicht zwei Menschenwesen ganz über denselben Leisten, und so erlaubt sie auch keinem Katecheten das zu thun. Die Gnade zerstört nicht die Eigenthümlichkeit des Menschen; sie heiligt und verklärt seinen Charakter. Paulus, Petrus und Johannes behielten auch nach ihrer Wiedergeburt ihre früheren geistigen Besonderheiten bei. — Studiret das Material, mit dem ihr arbeitet!

Michel Angelo sah in dem rauhen, unbehauenen Marmorblock die zukünftige Statue und in jedem Block eine andere. Aber mancher vorsichtig geführte Schlag auf den Meisel war nöthig, bis alle Theile sich symmetrisch entfalteten. Aber in stetiger Folge und frischer Hoffnung folgte Schlag auf Schlag und Tag für Tag und Jahr für Jahr, bis „der Gedanke sich das Element unterworfen hatte". Also hüte man sich, mit einem Schlage ausführen zu wollen, was die Vorsehung allmählich ausführt. Leicht wird der Stoff dabei verdorben.

Angelo hatte, obwohl er ein großer Meister war, bisweilen sein Mißgeschick und bewies damit, daß sein unsterblicher Geist mit einer sterblichen Hand arbeitete. Der Katechet hat es bisweilen mit Material zu thun, das sich platterdings nicht bilden läßt. Das ist der Fall, wenn Mangel an häuslicher Erziehung und böse Gewohnheiten das junge Herz so verkrüppelt und ruinirt haben, daß es jedem Heilmittel Trotz bietet. Wenn darum der Unterricht nicht bei Allen gute Frucht bringt, wenn Manche später in Sünde zurücksinken, so kann der Katechet nicht immer und nicht allein dafür verantwortlich gemacht werden.

Auch die Verschiedenheit der Geistesanlagen macht eine Verschie-

denheit in der Behandlung von Seiten des Lehrers nothwendig. Manche haben ein gutes Gedächtniß, sind aber schwer von Begriffen; Andere fassen schnell auf und vergessen ebenso schnell. „Ein Deutscher", sagt Frau von Staël, „hat immer mehr in seinem Kopfe, als er herausbringen kann; ein Franzose dagegen spricht, ohne Ideen im Kopfe zu haben." Die Katecheten nun haben bisweilen deutsche und französische Köpfe bei einander; die Einen denken und können nicht sprechen; die Andern sprechen, ohne zu denken. Da ist's nun die Pflicht des Lehrers, den Einen zum Denken, den Anderen zum Sprechen zu verhelfen. — Kurz, der Katechet muß Manches studiren und lernen, was nicht in Büchern steht. Er muß die menschliche Natur kennen und die Charaktere zu unterscheiden und zu behandeln wissen; das ist für ihn ebenso nöthig, als theologische Gelehrsamkeit. Gleich dem Arzte kann er wohl allgemeine leitende Grundsätze in Büchern finden; wenn es aber gilt, dieselben auf besondere Fälle anzuwenden, dann ist er auf sein eigenes Urtheil hingewiesen. Dann ist sein bester Rathgeber der Geist des Herrn und das beste Mittel, dessen Leitung zu erhalten, das Gebet.

Es ist kein Leichtes, ein guter Katechet zu sein. Von unsern Landsleuten gilt, was Claus Harms von seinen sagte: „Es fehlt an Fertigkeit im Katechisiren." Auch an Ernst und Geschmack für dasselbe fehlt's leider. Es ist schwieriger zu katechisiren, als zu predigen. Und doch, wer verwendet wohl Zeit, Arbeit und Gebet auf eine katechetische Unterrichtsstunde, wie auf eine Predigt? Und doch ist's wahr, was ein deutscher Gelehrter gesagt hat: „Durch nichts auf der Welt kann ein Knecht Gottes mehr Gutes thun, als durch guten katechetischen Unterricht." Derselbe war die Schule von Helden und Blutzeugen, das wunderbare Weberschifflein, mit welchem der heilige Geist die goldenen Fäden ewiger Wahrheit in den Aufzug menschlicher Herzen hineinwob. Die Geschichte der christlichen Kirche, namentlich seit der Reformation, auch die Geschichte der reformirten Kirche liefert dafür den Beweis. „Männer, ja Männer, welche im Glauben feststehen, welche in trüber Zeit wie aufrechte Bildsäulen allein stehen können, Männer, welche tragen und ertragen, welche, wenn's gilt, vorrücken und zuschla-

gen können auf die Mächte der Finsterniß, solche Männer sind allezeit gebildet und gezogen worden durch das Studium von Gottes Wort und der ewigen Heilswahrheit." a)

Solche Erziehung christlicher Glaubenshelden ist das Ziel des katechetischen Unterrichts. Derselbe will den jugendlichen Geist auf den festen Grund ewiger Wahrheit gründen. Er will nicht hier und da eine Stunde mit geistiger Unterhaltung verbringen, sondern die Jugend anleiten, ewige Principien zu sehen, zu ergreifen und sich anzueignen. Thucydides schrieb seine herrliche Geschichte des peloponnesischen Krieges als ein „Besitzthum für immer" (κτῆμα ἐς ἀεί). So arbeiten auch wir nicht für einen Tag, nicht für ein Jahr, nicht für diese Erdenzeit, sondern für die Ewigkeit. Kein Monument, das Menschen aufrichten, ist so unvergänglich herrlich, wie eine wohlerzogene Menschenseele; keines ehrt den Genius mehr, der das Werk in's Leben rief. „Arbeiten wir in Marmor", sagt Daniel Webster, „er wird vergehen; arbeiten wir in Metall, die Zeit wird unser Werk zerstören; bauen wir Tempel, sie werden einst in Staub sinken; arbeiten wir aber an unsterblichen Seelen, erfüllen wir sie mit der Furcht und Liebe zu Gott und den Mitmenschen, so schreiben wir auf die Tafeln ihrer Herzen etwas, das durch die ganze Ewigkeit hindurch leuchten wird."

Die folgenden Punkte verdienen schließlich eine nähere Erwägung:

1) Wir bedürfen einer Wiederbelebung des häuslichen Religionsunterrichts, wie ihn unsere reformirten Altvordern hatten. Daneben muß die häusliche Erziehung überhaupt gehoben werden.

2) Wir bedürfen einer Aenderung unseres Sonntagsschulsystems, um dasselbe mit dem späteren Katechismusunterricht in Einklang zu bringen. Der Pastor sollte immer die Oberaufsicht über die Sonntagsschule haben.

3) Wir bedürfen einer Professur für Katechetik in unseren theologischen Seminarien, damit unsere jungen Theologen eine gründliche Unterweisung in der katechetischen Kunst und Wissenschaft erhalten.

---

a) James W. Alexander, Discourses, p. 328.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur Kritik der Briefe des Apostels Paulus;

von

J. C. M. Laurent, Phil. Dr.

(Fortsetzung und Schluß.)

Vierter Abschnitt.

Schlußformeln paulinischer Briefe.

Cap. I.

Paulus diktirte.

Im Früheren a) habe ich eine Stelle berührt, auf welche ich hier noch einmal zurückkommen muß. Es ist 2 Theff. 3, 17. Diese erklärt Wieseler b) so: Der Gruß durch meine, des Paulus, Hand (sc. geschrieben), was (nämlich das eigenhändige Schreiben) ein Zeichen (der Echtheit ist an jedem Briefe); so (wie hier zu sehen ist) schreibe ich. — Diese Erklärung unterschreibe ich vollständig, beziehe auch das ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ nicht mit Lünemann nur auf die künftig an die Thessalonicher allein zu sendenden Briefe, sondern mit Wieseler auf alle Briefe, welche Paulus nicht selbst schreibt, sondern schreiben läßt. Paulus sagt ja: ὅ ἐστιν σημεῖον, nicht ὅ ἔσεται σημεῖον; er sagt also, daß dies seine Gewohnheit sei, daß er es überhaupt immer so mache, nicht daß er es fortan so machen wolle; er sagt: So schreibe ich: laßt euch nicht wieder durch untergeschobene Briefe täuschen. Folglich sagt er 2 Theff. 3, 17 aber auch nicht wie Wieseler meint:

---

a) C. VI. § 8. S. 510.

b) Galater S. 495.

Von jetzt an will ich immer selbst etwas hinzusetzen: er that das vielmehr schon immer, wenn er nicht selbst schrieb, sondern sich eines Schreibers bediente. Eines Schreibers aber bediente er sich häufiger, als Wieseler zuzugeben geneigt ist. Wieseler neigt sich mehr zu der Annahme, der Schreiber habe eine Abschrift von den von Paulus selbst aufgesetzten Sendschreiben gemacht. Nur das 16. Cap. des Römerbriefs kann er freilich nicht umhin, wegen des

ἐγὼ Τέρτιος, ὁ γράψας a) τὴν ἐπιστολὴν V. 22

als sofort endgültig diktirt zu betrachten. Die Briefe St. Pauli sind also nach Wieseler's Ansicht copirt und dann am Schlusse mit einigen Zeilen oder auch nur mit Namensunterschrift von des Apostels Hand versehen. Daß aber diese bloße Namensunterschrift sich nie gefunden haben kann, werde ich unten zu beweisen suchen. Hier stelle ich zunächst die Thesis:

Paulus diktirte in der Regel.

Daß man im Alterthume weniger schrieb, ist bekannt, und aus der Beschaffenheit des Stoffes, worauf man schrieb, so wie der Schrift und überhaupt aus dem ganzen Leben der Alten erklärlich; das Gedächtniß ward viel mehr in Anspruch genommen, als jetzt. Des eigentlichen Schreibens war selbst der Gebildete nicht so kundig, darin nicht so geübt, daß er es nicht vorgezogen hätte, wo er irgend konnte, einen Schreiber anzunehmen. Dem Wohlhabenden stand ein geschickter Sklave ja leicht zu Gebot. „Ja", sagt man, „dem Wohlhabenden! aber auch dem Unbemittelten?" Ich antwortete: Allerdings würde heutzutage ein Handwerker, der als Missionar wirkte, seine Briefe selbst schreiben; auch hatte Paulus keinen Sklaven, sondern einen freien Gehülfen; aber wenn er diesem diktirte, so sehen wir eben daraus, daß es mit dem Schreiben sich im Alterthum anders verhielt als heutzutage. Wenn Paulus, der Zeltmacher, obwohl er sein Apostelamt nicht vernachlässigte, doch mit seinem Handwerk sein Brod verdiente (2 Thess. 3, 8), seine Briefe nicht selbst schrieb, sondern diktirte (2 Thess. 3, 17), so mußte er dazu durch die Verhältnisse genöthigt sein. Der ehemalige Rabbinenschüler, der wissenschaftlich gebildete Mann,

---

a) Man beachte, daß nicht ἀπογράψας steht.



der griechische Dichter citirt, konnte wohl schreiben, aber er war nicht daran gewöhnt; es ward ihm schwer, zugleich zu denken und zu schreiben. Auch mochte des Zeltmachers Hand allmählich immer weniger geeignet sein, Buchstaben zu malen. Indeß konnte er es, das sehen wir z. B. aus dem Briefe an den Philemon. Den schrieb er schon deshalb ganz selbst, weil es zugleich eine Bürgschaft a) war, die er persönlich für den Onesimos leistete, deren Ausfertigung also nothwendig eigenhändig geschrieben sein mußte.

Wenn also Paulus sich eines Schreibers bediente, so that er das, weil's eben nicht anders ging. Damit ist nicht gesagt, daß er von seinem Erwerb soviel erübrigen konnte, daß er ohne Noth sogar Abschriften machen ließ! Dazu war das Papier zu theuer.

Daß Paulus seine Briefe, nachdem er sie diktirt hatte, sich noch einmal vorlesen ließ, ist begreiflich, und insoweit hat Wieseler Recht, wenn er bezweifelt, daß z. B. der Römerbrief sofort endgültig diktirt sei. Aber ist denn, wenn Paulus seine Briefe vor der Absendung noch einmal revidirte, damit nothwendig gegeben, daß er sie dann noch einmal abschreiben ließ? Ich glaube beweisen zu können, daß das nicht der Fall war; denn ich meine an nicht wenigen Stellen der paulinischen Briefe Randbemerkungen zu finden, welche, von Paulus bei der Revision des ersten Diktats hinzugefügt, statt, wo sie ursprünglich standen, am Rande stehen zu bleiben, durch Schuld der Abschreiber in den Text, und mitunter sogar an eine verkehrte Stelle in den Text hineingeschoben wurden.

Daraus, daß Paulus diktirte, erklären sich denn auch die vielen Anakoluthe, die großen Parenthesen, der wenig gefeilte Stil des Paulus. Dem feurigen Geiste des gotterfüllten Mannes ging das Diktiren zu langsam; er verlor, während der Schreiber seine Uncialen malte, den Faden. Vielleicht ist auch darum im Philemon kein Anakoluth, und die Sätze so kurz und regelmäßig, wie wir es sonst beim Paulus nicht gewohnt sind.

Jedenfalls scheint mir sowohl die Beschaffenheit des jetzigen

---

a) Philem. 18. 19.



Textes als der Stil der paulinischen Briefe überhaupt darauf schließen zu lassen, daß die Briefe, welche Paulus absandte, diktirt und nur einmal geschrieben, nicht copirt wurden.

Ich würde, auch wenn ich nicht an mehreren Stellen Randbemerkungen wahrzunehmen glaubte, doch aus Röm. 16, 22 schon folgern, daß der ganze Brief (den Schluß ausgenommen) diktirt sei; das ist doch, scheint mir, das Nächstliegende, woran man denkt, und wovon man durch Wieseler's Bedenklichkeit schwerlich abgebracht wird.

Wieseler sucht mit Recht am Ende aller Briefe ein Merkmal der Echtheit von der Hand des Paulus. Er meint, mitunter habe das nur in der Namensunterschrift bestanden. Das aber war, scheint mir, geradezu unmöglich. Eine solche Unterschrift, die nichts weiter als den Namen umfaßte, widerstrebte dem Geiste des Apostels. Paulus hätte seinen Namen so ohne ein Wort des Segens oder der Liebe, wenn er doch einmal das Schreibrohr in der Hand hatte, nicht hingeschrieben. Auch bedurfte es dessen überhaupt nicht; denn der Name des Absenders, wie die ganze Adresse stand an der Spitze jedes Briefes. Der Anfang jedes Briefes ist das ausgeführte *Χαίρειν* (Apgsch. 23, 26). Und wie wäre es zu denken, daß in keinem Briefe die Unterschrift des Paulus sich erhalten hätte? Der theuere Name des Apostels sollte von den Abschreibern als irrelevant (so sagt Wieseler Gal. S. 495) weggelassen sein? Wenn wir am Ende der Handschriften Ortsbezeichnungen a) finden, sollte der Name nicht mit abgeschrieben sein?

Was aber Wieseler veranlaßte, an eine Namensunterschrift zu denken, fällt weg, wenn nicht blos in einigen, sondern in den meisten Briefen des Paulus die Schlußsätze als von Paulus selbst geschrieben nachzuweisen sind. Das aber unternehme ich im Folgenden zu zeigen. Ich gehe zu diesem Behufe die Briefe der Reihe nach durch.

---

a) Am Ende des Galaterbriefs steht bekanntlich Rom, am Ende des ersten Thessalonicherbriefs Athen als Abgangsort schon in den ältesten Handschriften angegeben.

Cap. II.

Der frühere (s. g. zweite) Thessalonicherbrief. Geschrieben im J. 49 zu Beröa.

Der Schluß ist:

2 Theß. 3, 17. 18: Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ — πάντων ὑμῶν.

Die Natur des Inhalts ergibt, daß nicht nur V. 17, sondern auch V. 18 von Paulus' Hand geschrieben sind. Den Segen ertheilt Paulus gleichwie persönlich.

Der spätere (s. g. erste) Thessalonicherbrief. Geschrieben im J. 51 zu Korinth.

Der Schluß ist:

1 Theß. 5, 25—28: Ἀδελφοί, προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν — μεθ' ὑμῶν.

Daß mit dem in herzlicher Liebe gesprochenen, darum nachdrücklich vorangestellten Ἀδελφοί ein anderer Ton angeschlagen wird, als der bisherige ermahnende, sieht Jeder. Bisher redete der Apostel, jetzt redet der liebende Vater zu seinen Kindern, der demüthige Christ zu den Christen. Es sind nicht mehr amtliche Worte, sondern private Liebesäußerungen, dann die Nebenbemerkung a), schließlich der Segen, wo der Apostel und der Bruder in Christo zugleich sprechen.

Der Galaterbrief. Geschrieben im J. 53 zu Ephesos.

Der Schluß ist:

Gal. 6, 11—18: Ἴδετε πηλίκοις — ἀδελφοί. ἀμήν.

Dieser Schluß ist ungewöhnlich lang, und mehr als sonst fühlt sich Paulus gedrungen, eigenhändig zu schreiben. Dazu treibt ihn das Verlangen, den Galatern eine Bemerkung in Bezug auf seine Person recht eindringlich zu machen. Er spricht in diesen Versen von sich; sich schildert er im Gegensatze zu den Irrlehrern. Es ist der erste Brief, den er den Galatern schreibt: deshalb bittet er sie, sich seine Handschrift zu merken. Es ist eine praktische

a) ἐνορκίζω ὑμᾶς — ἀδελφοῖς. Diese verstehe ich so, daß Paulus nachträglich besorgte, wegen der 1 Theß. 5, 12. 13 gegebenen Ermahnung, die doch wohl eine Rüge involvirte, möchten die Vorsteher sich scheuen, den Brief in voller Gemeinde zu verlesen.

Bemerkung, wie sie im Geschäftsleben oft vorkommt. Ich übersetze V. 11:

Beachtet, mit was für Buchstaben ich euch eigenhändig schreibe.

Anders Wieseler. Er übersetzt: Schauet, mit wie großen Buchstaben ich euch schrieb mit eigener Hand. — Er findet darin ausgesagt, daß Paulus nicht nur Cap. 6, V. 11—18, sondern den ganzen Brief eigenhändig geschrieben habe. Nach ihm will Paulus damit seine große, keine Mühe scheuende Liebe zu den Lesern hervorheben. „Denn", sagt er, „ein Zeichen seiner besondern Liebe zu ihnen war es, daß er ihnen in recht großen, also besonders leserlichen Buchstaben, wie sie sich zumal für das Vorlesen der Briefe 1 Thess. 5, 27; Col. 4, 16 eigneten, nicht durch einen Amanuensis, wie er meistens zu thun pflegte, sondern eigenhändig schrieb." Dagegen bemerke ich:

1) Nach der ganzen, tief erregten, wehmüthigen Fassung des Sendschreibens käme mir die Aufforderung an die Galater: sie möchten doch einmal sehn, wie viel Mühe er sich mit seinen großen Buchstaben um sie gegeben habe", wie eine unerträgliche Dissonanz vor. Wie ist es doch zu denken, daß unmittelbar nach so tiefer und ernster Rede der Apostel seine eigenen bisher geschriebenen Buchstaben angesehn und über deren Beschaffenheit eine so kleinliche Bemerkung gemacht hätte!

2) Die Buchstaben, um die es sich hier handelt, waren gar nicht groß; sie waren nicht viel größer, als unsere. Wieseler beruft sich auf Tischendorf, und das ist allerdings eine Autorität, der Unsereiner nicht entgegentreten kann. Aber was sagt Tischendorf? a) „Die Schrift wird, namentlich wo sie von der Hand des Schreibers niedergeschrieben war, in s. g. Uncialen verfaßt gewesen sein, die jedoch auf Papyrus keineswegs so stattlich zu sein pflegten, wie in unseren ältesten Pergamentmanuskripten." — Diese Worte unterschreibe ich vollständig. Gewiß, wären Paulus' Briefe in so schönen Uncialen geschrieben gewesen, so hätte Wieseler's Bemerkung einigen Halt. Allein sie waren, wie Tischendorf selbst sagt, auf Papyrus geschrieben und

a) Herzog's Encycl. Bd. 2. S. 159.

in einer Schrift, welche zwar uncial, doch aber mit den Uncialen der Handschriften an Schönheit und im Durchschnitt selbst an Größe nicht zu vergleichen ist. Damit aber meine ich, ganz im Einverständniß mit Tischendorf, die Briefe nur, insofern sie vom Schreiber geschrieben sind, nicht aber die von Paulus selbst geschriebenen Schlußsätze. Diese letzteren waren cursiv geschrieben. Daß man zu Paulus' Zeit schon cursiv schrieb, steht fest. Ich verweise auf die lehrreichen Turiner Papyrusrollen a) aus der Zeit des Ptolemäos Euergetes und auf die 104 v. Chr. ausgefertigte Urkunde in griechischer Cursivschrift, welche Böckh b) beschreibt. Gab es aber zur Zeit des Paulus Cursivschrift, so sehe ich nicht ein, warum Paulus sie nicht in Anwendung gebracht haben sollte. Auch glaube ich nicht zu irren und mich keiner Indiscretion schuldig zu machen, wenn ich nicht verschweige, daß Herr Hofrath Tischendorf, als er mir einige kleine Blätter griechischer Papyrushandschrift zeigte, meine Frage, ob Paulus nicht so geschrieben habe? bejahte.

Ich bin also der Meinung, Paulus schrieb so Gal. 5, 11—18, wie alle andern Briefschlüsse in Cursivschrift. Bis zu den Schlüssen aber schrieb sein Amanuensis den Text in kleinen Uncialen.

Ich komme nun an die philologische Vertheidigung von Gal. 5, 11. Es heißt also:

Ἴδετε, πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί.

Hier ist es vor Allem das *πηλίκοις*, welches Schwierigkeiten macht. Ich nehme es für qualis, Wieseler bestreitet die Möglichkeit dieser Bedeutung.

Das Wort kommt bei Paulus gar nicht mehr vor, und überhaupt in ganzen N. T. nur noch beim Verfasser des Hebräerbriefs, und auch dort nicht völlig in dem von Wieseler gemeinten Sinne, sondern nur in abstrakter Bedeutung; doch gebe ich gern zu, daß Wieseler sich mehr darauf berufen kann, als ich.

---

a) Papyri Graeci regii Taurinensis Musei Aegyptii editi atque illustrati ab Amedeo Peyron. Pars I. Taurini 1826.

b) Abhandlungen der Berliner Akademie historisch-philol. Klasse aus den J. 1820—1821, Berl. 1822, S. 1 ff.



Für mich sprechen außer Balduin und Zeger, welche dieselbe Erklärung haben, die Italica und die Vulgata. Beide haben Videte, qualibus litteris vobis scripsi mea manu. (S. Bibliorum Sacrorum Latinae versiones op. P. Sabatier t. III. p. 784.)

Ferner sagt Henr. Stephanus s. v. πηλίκος: Interdum dicitur etiam ἐπὶ ποιοῦ, pro qualis: πηλίκον εἴη τὸ συμβεβηκός. Leider ohne Angabe des Schriftstellers, den auch ich nicht nachweisen kann.

Für mich spricht Hesychios. Dieser sagt Bd. 3 S. 329 ed. M. Schmidt: πηλίκον· οἷον, ὁποῖον, ποταπόν. διάφορον. πηλίκοις· διαφόροις. καὶ τὰ ὅμοια.

Für mich spricht endlich Col. 2, 1: ἡλίκον ἀγῶνα, wo auf die Art des Kampfes mehr als auf die Größe hingewiesen wird, weshalb Luther und de Wette welchen Kampf übersetzen, weshalb auch Wilke in der Clavis das ἡλίκος durch qualis erklärt. Am schlagendsten aber entscheidet wohl für mich Jac. 3, 5: ἡλίκον πῦρ.

Ich versuche das Wort genetisch zu erklären.

Dem interrogativen πηλίκος stehen nämlich zur Seite das relative ἡλίκος und das demonstrative τηλίκος, dor. ταλίκος. Dies ist eine Weiterbildung von τῆλις, dor. τᾶλις, wodurch wir auf das lat. talis kommen. Ebenso ergibt πηλίκος vermöge des etymologischen Gesetzes, daß griechisches π in gewissen Fällen einem lat. qu entspricht, die lat. Form qualicus, welche freilich in der Literatur nicht mehr vorkommt, dialektisch aber doch gar wohl vorhanden gewesen sein kann. Alle drei verwandten Wörter: ἡλίκος, πηλίκος und τηλίκος bezeichnen ursprünglich im Allgemeinen ein Maß, so daß ἡλίκος ebensowohl wie klein, als wie groß bedeuten kann. Das wird unwiderleglich klar aus Jacobi 3, 5: Ἰδού, ἡλίκον πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει. Siehe, welch ein kleines Feuer! einen großen Wald zündet es an! Von diesem unbestimmten ἡλίκος ist ἧλιξ abzuleiten, nicht von ἧλιξ ἡλίκος. Ἡλικία heißt ursprünglich allgemein Wuchs, Körpergröße, s. Herodot 3, 16 bei Passow, nach dem es so auch von leblosen Dingen, also von Säulen gebraucht wird. H. Stephanus erinnert mit Recht an das lat. grandis natu., um die Ent-

stehung der speciellen Beziehung auf das Alter aus der allgemeinen der Größe (d. h. der Quantität) zu erklären.

Für die Berufung des *πηλίκος* als einer allgemeinen Größenbestimmung führe ich noch aus Stephanus an:

Plato Menonis p. 82 D (IX. p. 228 ed. Ast.) *Φέρε δή, πειρῶ μοι εἰπεῖν πηλίκη τις ἔσται ἐκείνου ἡ γραμμὴ ἑκάστη*, Gut, so versuche auch mir zu sagen, wie groß jede Seite in diesem Viereck sein wird. (Schleiermacher.) Nehmen wir dazu das Subst. *πηλικότης*, welches sogar als rhetorischer Kunstausdruck für Beschaffenheit im Allgemeinen gebraucht wird, so werden wir zwar nicht leugnen, daß das Wort auch, mit Nachdruck verwundernd betont, die Bedeutung wie sehr groß annehmen konnte (z. B. bei dem von Wieseler citirten Joseph. Ant. 3, 15. 1); aber eben so begreiflich und leichter noch erscheint es, dem Worte auch den Uebergang in das noch allgemeinere qualis einzuräumen.

Daß auch im Griechischen, wie im Lateinischen, in Briefen die Tempora der Vergangenheit *ἔπεμψα, ἔγραψα* für die Präsensformen stehen können, erhellt aus Apgsch. 23, 30. Vgl. Al. Buttmann's Grammatik des N. T. S. 172.

Der erste Korintherbrief. Geschrieben zu Ephesos 55.

Der Schluß ist:

1 Cor. 16, 21 — 24: *Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παυλοῦ*: wie 2 Theſſ. 3, 17.

Der zweite Korintherbrief. Geschrieben in Makedonien im J. 55.

Der Schluß, V. 12. 13 des 13 Cap., ist von Paulus' eigener Hand; er geht auf die persönlichen Beziehungen der Gemeindeglieder zu einander und zu den ephesinischen Brüdern, und endet mit dem vollen Segenswunsche.

Der Römerbrief.

Davon unten.

Der Brief an Philemon

ist von Paulus eigenhändig geschrieben.

Der Kolosserbrief. Geschrieben zu Cäsarea zwischen 56 und 58.

Der Schluß ist:

Col. 4, 18: *Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου — μεθ' ὑμῶν*, zuerst ganz wie 2 Theſſ. 3, 17 u. 1 Cor. 16, 21.

Der Epheserbrief. Geschrieben zu Cäsarea zwischen 56 und 58.

Dieser Brief war ein Rundschreiben, welches nicht blos an die Epheser, sondern auch an deren Filialgemeinden gerichtet wurde; darum fehlt hier ein so zu sagen privater Schluß, den aber doch Paulus an seine lieben Epheser mitgab, nur blieb derselbe, auf ein besonderes Blatt geschrieben, in Cäsarea liegen, kam nicht mit nach Ephesos, sondern nachher nach — Rom. Das werde ich unten zu beweisen unternehmen.

Der Philipperbrief. Geschrieben zu Rom während der ersten Gefangenschaft des Apostels im J. 59.

Der Schluß ist:

Phil. 4, 21—23: *Ἀσπάσασθε πάντα — πνεύματος ὑμῶν*. Mit dem vorhergehenden *ἀμήν* schloß der so zu sagen amtliche Theil des Briefes.

Der erste Timotheusbrief

ist ein auf der Reise, wo dem Apostel kein Schreiber zu Gebote stand, geschriebenes Privatschreiben, welches sich als solches auch durch den Stil auszuweisen scheint.

Der Brief an den Titus. Geschrieben auf der Reise von Kreta nach Nikopolis im J. 61.

Der Schluß ist:

Titus 3, 12—15: *Ὅταν πέμψω — πάντων ὑμῶν*.

Daß ich nicht auch diesen ganzen Brief, wie den ersten an Timotheos, von Paulus eigenhändig geschrieben glaube, obwohl auch dieser auf der Reise geschrieben ist, dazu bewegt mich das *οἱ μετ' ἐμοῦ πάντες*, welches beweist, daß der Apostel inmitten einer Gemeinde war.

Der zweite Timotheusbrief. Geschrieben zu Rom in der letzten Gefangenschaft im J. 63.

Er ist ganz von der eigenen Hand des Apostels, ein Privatbrief.

Fünfter Abschnitt.

Das Aeußere der Briefe St. Pauli.

Cap. I.

Allgemeine Bemerkungen.

Die Frage, welche ich mir jetzt stellen möchte, ist die:

Wie waren Paulus' Briefe äußerlich beschaffen?

Es steht zunächst fest, daß sie nicht auf Pergament, sondern, wie alle gleichzeitigen Schriftwerke der Art, auf Papyrus geschrieben waren.

Da nun Herkulanum um 79 nach Chr. versank, die Briefe Pauli aber um 60 geschrieben waren, so sind beide, die herkulanischen Rollen und die Briefe Pauli, im Ganzen gleichzeitig, und ein klares Bild von den zu Herkulanum gefundenen Schriften wird nicht unwesentlich dazu beitragen, uns eine Vorstellung zu erwecken davon: welchen Anblick die paulinischen Briefe ursprünglich darboten?

Im Nachfolgenden will ich versuchen, eine Beschreibung der herkulanischen Papyrusrollen zu geben. Ich bediene mich dazu als Quelle der Facsimiles, welche sich in der zu Neapel 1793 erschienenen Herculanensia befinden.

Da aber in diesem Foliobande zwei griechische Schriftwerke von verschiedenem Formate enthalten sind, nämlich eins Philodemos', welches etwas größer, und eins Epikur's, welches kleiner ist, so wird es passend sein, beide besonders zu bezeichnen. Ich nenne also jenes Ph., dieses E.

Zunächst ist ein einzelnes Blatt oder vielmehr ein einzelner Streifen Papyrus zu betrachten.

Jeder einzelne Streifen fabricirten Papyrus' hat eine Länge von 9—9 1/2 Zoll hamburgisch bei Ph. und über 4 Zoll bei E., eine Breite von 2 3/4—3 Zoll bei Ph. und E. Oben und unten ist ein beinahe 1 Zoll hoher freier Raum. Auf jedem Streifen dieses ägyptischen Papiers stehen 46—47 Zeilen Ph., 15 Zeilen E. Alle diese Zeilen nehmen, perpendikulär gemessen, einen Raum ein von 7—7 3/4 Zoll Ph., 2 3/4 Zoll E. Jede dieser Zeilen oder Kolumnen ist breit: 2 1/8—2 3/8 Zoll Ph., 1 3/8 Zoll E.

Jede Zeile enthält Buchstaben: 19—20 Ph., 15 E.

Jede Zeile enthält Wörter: 3—5, Silben 7—9 Ph., 5—8 E.

Die Schrift, von der ich weiterhin Proben gebe, ist eine rundliche Uncialschrift. Accente und Spirituszeichen sind nicht vorhanden a). Die einzelnen Buchstaben sind im Durchschnitt 1 Linie hoch. Die Wörter sind nicht von einander getrennt, so daß jede Zeile wie Ein großes Wort aussieht. Um aber an den Seiten die Zeilen nicht herausragen zu lassen, werden sie nicht blos nach den Silben, sondern oft inmitten der Wörter abgerissen.

Alle Wörter, selbst *καὶ*, sind voll ausgeschrieben, ohne diplomatische Siglen und Abkürzungen. Die einzelnen Zeilen nehmen die Breite des parallelogrammförmigen Streifens ein. Jeder Streifen ist viel höher, als breit, stellt also ein stehendes Parallelogramm dar. Die Zeilen stehen so unter einander, daß sie, unter einander stehend, von dem oberen breiten Ende nach dem unteren breiten Ende des Blattes hinuntergehen, wodurch sie so kurz, aber auch so zahlreich werden, während, wenn sie in die Länge des Streifens geschrieben wären, jede einzelne wortreicher, ausgedehnter wäre, alle insgesammt aber minder zahlreich hätten ausfallen müssen.

Jeder Streifen ist nur auf einer Seite beschrieben. Auf jedem Streifen (pagina) steht 1 Kolumne Schrift. Zwischen 2 Kolumnen befindet sich immer ein kleiner Zwischenraum, welcher nicht ganz so breit ist, wie ein Finger, sondern etwa $^3/_8$ Zoll hamb. hält. Oben und unten aber ist, wie gesagt, weiterer freier Raum von 1 Zoll.

Wie nun aber die einzelnen Papyrusstreifen (paginae) aneinander gefügt werden, so daß eine Schriftrolle entsteht, wollen wir im Folgenden sehen.

Gehen wir jetzt nämlich daran, mit Benutzung des Obengegebenen eine allgemeine Darstellung einer Papyrushandschrift überhaupt zu entwerfen. Wir folgen dabei der von J. E. Krause in

---

a) Ob auch Jota subscripta und adscripta fehlen, kann ich aus eigener Wahrnehmung nicht sagen, allein Tischendorf in Herzog's Encykl. s. v. Bibeltext verneint es im Allgemeinen.

Ersch und Gruber's Encyklopädie (Art. Papyrus) gegebenen Anweisung.

Aus den den Stengel zwiebelartig umgebenden zarten Häuten (nicht aus den Blättern) der Papyrusstaude besteht das ägyptische Papier. Die Staude selbst ist etwa 20 Fuß lang. Die Häute derselben wurden nach der Breite, Höhe und Güte unterschieden: Die Breite derselben richtete sich nach dem größeren oder kleineren Umfange des Stengels, ihre Höhe nach der Länge des Stengels und ihre Güte oder Schlechtigkeit danach, ob sie zunächst dem Marke, oder zunächst der äußeren Schale des Stengels genommen waren. (S. Ritschl, die alex. Bibliotheken, S. 128.)

Jeder einzelne Streifen (pagina) Papyrus war also, wie wir gesehen haben, etwa 9 Zoll lang. Winckelmann's a) Bestimmung: 4—6 Finger breit, berechtigt uns ferner, anzunehmen, daß ein Streif nicht nur 3, sondern bis 4 Zoll hamburgisch breit zu sein pflegte.

Die Länge jedes Streifens ist nach Winckelmann b) der Art, daß bis 44 Zeilen darauf Platz finden. Wir haben gesehen, daß die herkulanischen Rollen bei Ph. 47 Zeilen faßten. Nehmen wir dazu die von Chrn. Petersen herausgegebene Schrift des Phädros von der Natur der Götter, so finden wir dort Kolumnen von 31—35 Zeilen. So berechnen wir denn jede Kolumne im Durchschnitt zu 31—47 Zeilen.

Die herkulanischen Rollen sind nach Bartels c) etwas mehr als 1 Fuß lang. Nach Plinius (Hist. Nat. XIII, 11. f. 21) hätte das beste Papier eine Höhe von 13 Fingerbreiten ($9^3/_4$ Zoll), das schlechteste von 6 Fingerbreiten ($4^1/_2$ Zoll, wie unser E).

Jede Zeile enthielt sowohl nach Winckelmann, als nach unserer Quelle 3—5 Wörter, oder genauer 15—20 Buchstaben Uncialschrift. In dieser, nicht in Kursivschrift, sind, wie gesagt, die herkulanischen Rollen abgefaßt. Ob auch die paulinischen Briefe so beschrieben waren? Griesbach (opusc. ac. II, 60 sq.) weiß es

---

a) Sendschreiben von den herkulanischen Entdeckungen S. 64 ff.

b) Sendschreiben a. a. O.

c) Briefe I, 173.

nicht, Reuß (Einl. S. 341) bejaht es. Nach ihm war der Charakter der Schrift des N. T. dem aus alten Denkmälern bekannten, der s. g. Lapidarschrift, nicht unähnlich; nur etwas rundere Formen liebte er. Bedenkt man, daß es Briefe sind, die Paulus schrieb, so möchte man vielleicht lieber an die Kursivschrift des täglichen Verkehrs denken; indeß wird die Erwägung, wie lang die Briefe Pauli waren und der Inhalt, der amtliche Zweck derselben, der Umstand endlich, daß ein Schreiber, nicht Paulus selbst, sie niederschrieb, die Ansicht rechtfertigen, daß sie, wie Bücher behandelt, in größerer Schrift von den Schreibern ausgefertigt wurden.

Die Wörter waren also nicht abgetheilt, was das Lesen sehr erschwert haben muß.

Die Zeilen brechen nicht selten inmitten der Wörter ab, selbst ohne die Silben zu berücksichtigen. Col. XXXVIII bei Ph. S. 139 schließt z. B. Zeile 16 mit einem *Є* (ε), wozu das *Π* in der nächsten Zeile gehört. Ebendaselbst findet sich Z. 27 *επιδει|χνυμενου* und Z. 35 *ω|φειλον* so getrennt.

Die herkulanischen Rollen sind nur auf der Vorderseite beschrieben. So war es im Alterthum Gebrauch. Das Papier bestand aus einfachen, nicht doppelten Papyrushäuten. Die Rückseite blieb frei.

Bestand die Schrift nur aus einem oder wenigen Streifen, so mochte man diese, wie Reuß annimmt, ohne sie zusammen zu verbinden, zusammenrollen; bei größeren Werken war dies nicht anwendbar. Konnte man also den Titusbrief oder den an den Philemon, welcher vielleicht 3 Kolumnen füllte, ohne Weiteres zusammenrollen, so ging das z. B. beim Römerbriefe, der an 60 Kolumnen haben mochte, unmöglich an.

Größere Schriften waren daher so eingerichtet, daß, wie die herkulanischen Rollen zeigen, jeder einzelne Papyrusstreif mit seiner rechtsliegenden langen Seite dem nächsten Streifen sich anschloß. Winckelmann a) sagt: „Eine solche Rolle Schrift besteht aus vielen schmalen Streifen von einer Hand breit, welche auf einander

---

a) Sendschreiben von herkulanischen Entdeckungen. Dresden 1764. S. 67.

geleimt sind, so daß eins über das andere in der Breite eines Fingers liegt."

Also immer rechter Hand war die lange Seite jedes einzelnen Streifens Papyrus doppelt, indem immer kaum 1 Finger breit von der linken Seite des nächsten Blattes unter die rechtsliegende lange Seite des vorhergehenden Streifens hinuntergeschoben und mit derselben zusammengeleimt war.

So entstand zwischen je 2 Kolumnen immer ein kaum 1 Finger breiter Zwischenraum.

Indem nun Streif an Streif so zusammengefügt wurde, daß immer die kleinere breite Seite des Streifens oben und unten den Rand bildete, entstand aus den neben einander an der obern und untern Seite horizontal fortlaufenden breiten Seiten eine Länge, welche nach der größern oder kleinern Anzahl der Kolumnen mehr oder weniger ausgedehnt war. Krause berechnet 8 Kolumnen auf 1 Berl. Elle (über 2 Fuß hamb.), so daß die längste bekannte Rolle von 77 Kolumnen eine Länge von mehr als 9 Berl. Ellen oder 20 Fuß hamb. hatte.

Bei den Römern durften indeß nie mehr als 20 einzelne plagulae vel schedae (Streifen, Blätter) zu einem scapus (Rollenblatte) verbunden werden, so daß also eine römische Schriftrolle nur höchstens 2 1/2 Berl. Ellen oder etwas über 5 Fuß halten konnte. Die Römer schrieben auch der Länge des einzelnen Streifens (pagina) entlang, nicht der Breite nach, wie die herkulanischen Rollen geschrieben sind. So bekamen die Römer ausgedehntere Zeilen, als die Griechen, aber deren weniger auf jeder Seite.

Eine ägyptische, in der Description de l'Egypte III, 118 abgezeichnete Schriftrolle ist lang 9 mètres 20 centimètres, etwa 28 Fuß 4 Daumen Pariser Maß; die Breite oder die Höhe ist zwischen 28 — 37 centimètres, d. h. 10 — 13 Daumen 8 Linien.

Wer sich ein anschauliches Bild von einer alten Schriftrolle verschaffen will, den verweise ich auf: L. Barré, Herculanum und Pompeji. Deutsch von A. Kaiser. Bd. 3. Peintures S. 3. Nr. 3. Da sieht man Klio, lesend. „Sie wickelt, was sie gelesen hat, auf die andere Seite, so daß sie scheinbar 2 Rollen in der Hand hat, denn man hatte beim Lesen stets nur eine Kolumne aufgerollt." So beschreibt Becker im Gallus dieses Bild,

wo die Vignette S. 308, die Bibliothek darstellend, sehr lehrreich ist. Noch besser ist die Abbildung der Schriftrolle bei Anthony Rich: Illustrirtes Wörterbuch der römischen Antiquitäten. Herausgegeben von C. Müller (s. v. Umbilicus). Nur beachte man, daß die dort gezeichnete Rolle umgekehrt liegt, so daß die unbeschriebene Rückseite oben auf ist.

Legt man eine Schriftrolle zum Lesen vor sich hin, so wickelt man sie so auseinander, daß man den Stab, um den die Rolle gewickelt ist, faßt und ihn rechtshin bewegt. Auf diese Weise legt man zunächst die erste Kolumne blos, welche man lesen will. Hat man diese erste Kolumne (pagina) gelesen, so schiebt man sie links hin, bewegt den Stab weiter rechts, und bekommt so die zweite Kolumne frei, und je mehr Kolumnen man gelesen hat, je umfangreicher wird also die Rolle linker Hand, da die gelesenen Kolumnen oder Papyrusstreifen, links hingeschoben, sich sofort zusammenrollen. Je dicker aber die Rolle links wird, desto dünner wird die Rolle rechts, welche den ungelesenen Theil des Buchs enthält.

Noch ist ein Wort von dem Cylinder zu sagen, um den die Rolle gewickelt ist. Dieser Cylinder, am letzten Papyrusstreifen befestigt, war ein Stab oder ein Rohr. War er ein Rohr, so ging ein Stäbchen (*κοντάκιον*) durch denselben, wie eine Achse. Die beiden Enden dieses Buchstabes oder des Stäbchens im Buchrohr hießen umbilici, weil ein solches Ende mit dem darum gewickelten Blatte eine gewisse Aehnlichkeit mit dem menschlichen Nabel hatte, besonders da der umbilicus eine andere Farbe zu haben pflegte, als der (in der Regel schwarze) Schnitt der Rolle. Der umbilicus war oft roth. Oft aber wurden am umbilicus noch Knöpfe von Gold, Elfenbein oder bunter Farbe befestigt, und diese hießen dann, wie Rich vermuthet, cornua oder bullae.

Eine Schriftrolle hat also, wenn sie völlig geöffnet da liegt, die Gestalt eines liegenden Parallelogramms, an dessen Ende rechts der Stab befestigt ist. Rechts vom Leser ist das Ende mit dem Stabe, links der Anfang des Buchs. Das ganze Schriftwerk aber besteht aus neben einander stehenden Kolumnen, welche die Gestalt stehender Parallelogramme haben.

Noch ist folgende Eigenthümlichkeit antiker Handschriften zu beachten. Die herkulanische Papyrusrolle, welche den Philodemos enthält (Herc. Vol. II, 46—116) trägt nach Ritschl S. 99 am Ende die Bezeichnung: *XXXXHH*, d. h. 4200; eine andere (N. 79) die Zahl *XXXHHΔΔΔΠIII*, d. h. 3238, endlich eine (N. 83) die Zahl *XXXHH*, d. h. 3200. Diese Zahlen gehen auf die in den Handschriften enthaltenen Zeilen, wie Ritschl das S. 123 ff. ausführlich erörtert. Da haben wir also einen Beleg mehr für die oben im zweiten Abschnitte ausgeführte Ansicht, daß die Briefe des Neuen Testamentes auch nach Zeilen gezählt wurden.

Aus dem Bishervorgetragenen ziehen wir nun für die Kritik der paulinischen Briefe folgende

Cap. II.

Nutzanwendungen.

1.

Für die Conjekturalkritik sind die einzelnen Buchstaben der Handschriften zu beachten. In dieser Beziehung verweise ich zunächst auf die lehrreichen Beobachtungen des Herrn Professor Chrn. Petersen zum Phädros. S. Phaedri Epicurei, vulgo Anonymi Herculanensis, de Natura Deorum fragmentum instauratum et illustratum. Hamburgi 1833 im Index Scholarum Gymnasii acad. S. 13. Wir finden dort mit Beispielen belegt, wie leicht es ist, zu verwechseln: die Buchstaben *ЄC* (ε σ) sowohl untereinander, als mit *ΘO*; ebenso die Buchstaben *AΔΛ* und *ΓTI*. Diese letzteren können auch leicht mit Theilen von *HKMNΠ* permutirt werden, wie *AΔΛ* mit Theilen von *MN* nachweislich vertauscht sind.

Nach diesem Vorbilde habe ich die Herculanensia untersucht, und in Bezug auf die Gestalt der einzelnen Buchstaben und die diplomatische Permutationslehre Folgendes gelernt:

1) Das Alpha neigt sich dem Kursiv zu. Es ist nämlich so gezeichnet: A, nicht so: *A*. Auch das My hat hin und wieder etwas Kursivartiges: Μ neben *M*.

2) Kursiv-, nicht Uncialbuchstaben sind ϱ und ω, also nicht Ϙ und Ω.

3) Sehr dünne ist das Jota, oft auch sehr klein. Vgl. Petersen S. 14.— Auch das Omikron ist oft sehr klein, namentlich in Herculan. E.

4) Das Epsilon und das Sigma sind immer rund, nie eckig geformt, so: ЄC, wie auf Inschriften.

5) Zu Verwechselungen verleiten leicht die Buchstaben:
a) CЄΘOBΦ d. h. σεϑοβφ. b) ΑΔΛ (= αδλ).— c) HΠ (= ηπ).— d) MN (= μν). — e) ΓTΠI (= γτπι). — f) Z oder Ƶ und Ƶ (d. h. ζ und ξ) sind besonders schwer zu unterscheiden.

2.

Es konnten zu den paulinischen Briefen Randbemerkungen gemacht werden. Dazu war sowohl zwischen den Kolumnen ein kleiner Raum, als auch über und unter denselben ein etwas größerer vorhanden. Ehe die Blätter zusammengeleimt wurden, las der Apostel seine Briefe entweder selbst noch einmal durch, oder er ließ sie sich vom Schreiber vorlesen, und machte dann Randbemerkungen, die also ganz echt sind und nicht etwa von minderer Autorität als der Kontext selbst.

Von einer solchen Randschrift finden wir auch bei Cicero epist. CLXXXIV (ad Att. V, 1) ein Beispiel, wenn er sagt: Nunc venio ad transversum illum extremae epistolae tuae versiculum, in quo me admones de sorore. Das transversum bezeichnet die quer, d. h. der Länge, nicht der Breite des Blattes nach geschriebene Randbemerkung.

3.

Nicht blos Randbemerkungen, sondern auch ganze seitenlange Nachschriften wurden durch die Beschaffenheit der Schriftrollen, welche Paulus' Briefe enthielten, ermöglicht. Auch Versetzungen ganzer Blätter (plagulae, paginae) kommen vor.

Wenn Herr Professor Chrn. Petersen in seiner Ausgabe des Hippocrates de aere aquis et locis Praefat. pag. XIV

sqq. einen Fall aufzeigt a), daß einzelne Blätter, ungehörig eingeschaltet, lange Zeit Lücken und Unverständlichkeit ganzer Abschnitte herbeiführten, so glaube ich verkehrte Einordnung einzelner Papyrusblätter auch bei Paulus nachweisen zu können.

Sechster Abschnitt.

Ueber Randbemerkungen des Apostels Paulus.

Cap. I.

Im J. 1761 erschien eine Schrift: „Erläuterung der Lehrart Pauli durch eine tabellarische Uebersetzung des Briefes an die Philipper von Friedr. Witting. Braunschweig und Hildesheim.“ In dieser, die ich leider nur dem Titel nach kenne, ist bereits von Randbemerkungen des Paulus die Rede. Das wußte jedoch Christian Gottlob Wilke nicht, als er auf den nämlichen Gedanken kam; er hatte denselben in seiner neutest. Rhetorik bereits ausgeführt, als er nachträglich fand, daß er in Witting hierin einen Vorgänger gehabt hatte. Wenigstens sagt er S. 216 in der Anmerkung: „Ich finde, daß etwas Aehnliches über Paulus' Art, Parenthesen zu machen, schon gemuthmaßt ist in der Schrift von Friedr. Witting“ u. s. w. Wie es nun Wilke erging, so auch mir; ich hatte weder Wilke's, noch Witting's Schrift gesehn, als ich auf den Gedanken der Randglossen Pauli verfiel. Daß aber drei Männer unabhängig von einander dasselbe fanden, ist bei dem häufigen Vorkommen der Glossen in den Klassikern leicht begreiflich. Doch sind von dieser Art von Glossen die von uns gemeinten Randbemerkungen des Schriftstellers selbst wohl zu unterscheiden. Die den Philologen geläufigen Glossen der Scholiasten sind nach Tischendorf's Ausspruch b) auch auf die Gestaltung des neutestamentlichen Textes nicht ohne Einfluß geblieben;

---

a) Lehrreich ist auch der Fall, daß im Marius Victorinus L. Kayser im J. 1851 und, ohne davon zu wissen, unabhängig von ihm 9 Jahre nachher auch Theod. Bergk eine Versetzung von Blättern entdeckte. S. Philologus Bd. 6 (1851) S. 708 und Bd. 16 (1860) S. 638.

b) Herzog's Encykl. s. v. Bibeltext.

allein sie sind selbstverständlich aus der Recepta auszumerzen, während die von uns gemeinten Randbemerkungen des Apostels dem echten Texte völlig gleichkommen, ja als von St. Paulus noch besonders betont zu betrachten sind.

Lehrreich war für mich zugleich Tischendorf's Bemerkung, daß im Alterthum die Sitte herrschte, jede gefertigte Handschrift dem Geschäfte eines διορθωτῆς zu unterwerfen. In Bezug auf seine Briefe war Paulus selbst sein διορθωτῆς.

Wilke meint S. 230, Paulus möge sich in seinen Briefen zu manchen Stellen Randglossen beigeschrieben haben, welche die Bestimmung hatten, der Kopie einverleibt zu werden. Darnach hätte also Paulus eigenhändig geschrieben. Ich glaube aber oben erwiesen zu haben, daß er diktirte, und daß auch von Kopieen nicht die Rede sein kann. Meine Vorgänger reden ferner nur von Parenthesen; ich glaube weiter gehen zu können, und behandle nunmehr die nachfolgenden einzelnen Stellen.

Cap. II.

Römer 2, 14. 15.

In manchen deutschen Bibeln a) sind die Verse Röm. 2, 13—15 in Parenthese eingeschlossen. Von Luther rührt diese nicht her; aber sie bahnt dem klareren Verständniß den Weg. Eine Parenthese ist hier freilich nicht, denn hörte diese erst V. 15 auf, so müßte V. 16 nach so langer Zwischenrede sich vor den Worten ἐν ἡμέρᾳ eine Andeutung der Wiederanknüpfung finden. Ferner gehören V. 12 und 13 zusammen; V. 13 setzt, wie Philippi mit Recht bemerkt, die Gedankenreihe von V. 12 fort. Philippi sagt: Die Parenthesirung von V. 13 ist zu verwerfen, da dieser Vers einen eng an V. 12 sich anschließenden Hauptgedanken enthält. Auch ich sehe hier keine Parenthese. Je reiflicher man das Ganze durchdenkt, je klarer wird es Einem, das V. 12—15 aus Einem Gusse, daß also V. 14 und 15 nicht, wie Wilke vermuthet, eine spätere Randbemerkung sind. Doch aber lese ich aus andern, nachher auszuführenden Gründen so:

---

a) In der zu Berlin 1831 und Hamburg 1846 erschienenen.

Ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, 12
καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται.
οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' 13
οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ 16
ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν
μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. ὅταν γὰρ ἔθνη, τὰ μὴ νόμον 14
ἔχοντα, φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ
ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος, οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ 15
ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμ-
μαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλ-
λήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμέ-
νων. εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ κ. τ. λ. 17

Daß hier V. 13 und 16 einen wohlgeformten Satz bilden, ist klar.

In Bezug auf die Erklärung des Folgenden kann ich nicht umhin, selbst einem so anerkannten Exegeten wie Philippi entgegenzutreten. Obwohl nämlich — so lehrt Philippi in seinem Kommentar S. 65 Ausg. 2 — das Gewissenszeugniß sich auf die Gegenwart des sittlichen Lebens bezog, so trat doch dem Apostel bei seiner Schilderung desselben zuletzt wieder lebendig vor die Seele, wie sich dasselbe am entschiedensten beim Weltgerichte manifestiren werde. Deshalb ging er auf letzteres über, ohne den abgeänderten Gedankengang durch eine Wendung des Ausdrucks wie etwa *καὶ τοῦτο μάλιστα* anzudeuten. So Philippi. Dies Letztere scheint mir aber in der That unmöglich zu sein. Dieses Hineindenken des *καὶ τοῦτο μάλιστα*, dieses Hinüberspringen auf einen neuen Gedanken ist durch nichts angedeutet, durch nichts motivirt. Das Gewissen als Zeuge und die Gedanken als Kläger gedacht, wie das hier offenbar der Fall ist, haben vor dem Weltrichter am jüngsten Tage doch keinen Platz: Gott, der in's Verborgne sieht, richtet doch, ohne daß es gerichtlicher Proceßhandlung bedarf. Das Zwiegespräch der Gedanken weist auf einen Vorgang im Innern des Menschen hin. Wenn also Philippi die Verba *συμμαρτυρούσης*, *κατηγορούντων* und *ἀπολογουμένων* zuerst als Präsentia für das gegenwärtige Zeugniß des sittlichen Lebens nehmen und dieselben hinterher noch einmal als Futura zu dem *κρινεῖ*

für das Weltgericht ἐν ἡμέρᾳ u. s. w. hinzuziehen zu wollen scheint, so halte ich dies Verfahren für so unmöglich, daß ich nicht weiß, ob ich Philippi recht verstanden habe. Im Uebrigen aber denke ich von Philippi's Fassung der ganzen Stelle nicht abzuweichen, wenn ich sie so erkläre.

Beide, Heiden wie Juden, haben ein Gesetz, die Heiden das Herzensgesetz, die Juden das Gesetz Mosis, aber beide sind nur Hörer des Gesetzes, weil sie dasselbe nicht erfüllen können, und darum am Tage des Gerichts, wenn nach dem Evangelio gerichtet wird, verloren; denn am Tage des Gerichtes werden nur die für gerecht erklärt werden, welche durch Gottes Gnade das Gesetz erfüllt haben; durch Gottes Gnade, denn für sich kann das keiner, weder Jude noch Heide, obwohl diese des Gesetzes Werke mitunter thun und damit beweisen, daß das Gesetz Gottes in ihren Herzen geschrieben steht, daß sie ein Gewissen haben.

Das ἀνόμως V. 12, das ἐν νόμῳ und das διὰ νόμου beziehe ich auf das mosaische Gesetz; den Ausdruck νόμου V. 13 aber fasse ich als Gesetz Gottes im Allgemeinen. V. 14 ist dann mit den Worten τὰ μὴ νόμον ἔχοντα — τὰ τοῦ νόμου und νόμον μὴ ἔχοντες wieder das mosaische Gesetz gemeint, während νόμος später in den Worten ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος wiederum das allgemeine Gottesgesetz, τοῦ νόμου V. 15 aber das mosaische ist.

Ich sagte oben, es sei klar, daß V. 13 und 16 einen wohlgeformten Satz bilden. Damit aber steht nicht im Widerspruch, wenn ich jetzt den Leser bitte, die Verse 12 und 13 für sich allein zu lesen und nach δικαιωθήσονται ein Punktum zu setzen. Man wird nicht leugnen, daß diese Worte auch an sich ganz verständlich sind. Doch verweise ich zum Ueberfluß noch auf Gal. 2, 16: δικαιωθήσεται und Matth. 7, 2: κριθήσεσθε. Demnach könnte V. 16 an sich hier fehlen, und man würde die Verba κριθήσονται und δικαιωθήσονται wohl verstehen. Doch aber fühlte sich Paulus veranlaßt, der größeren Deutlichkeit und des Nachdrucks wegen V. 16 nachher noch an den Rand zu setzen oder setzen zu lassen. Man hüte sich, hier an die Glosse eines Scholiasten zu denken: auf den eigenthümlichen Ausdruck εὐαγγέλιόν μου wäre kein Scholiast verfallen; der ist echt paulinisch.

Ich nehme also an, daß V. 16 eine spätere Randbemerkung des Apostels ist, welche dann durch Schuld eines Abschreibers an die verkehrte Stelle in den Text kam. Aber, wie war das möglich? machte denn Paulus oder sein Schreiber kein Zeichen im Text für die Randbemerkung? Ich erwiedere: Das scheint mir eine nur moderner Anschauung entspringende Frage zu sein. Bedenkt man, daß die Alten nicht einmal Worte und Sätze trennten, keine Interpunktion hatten, also gar nichts für die Erleichterung des Lesenden thaten, so wird man zugeben, daß sie auch an dergleichen Hülfszeichen nicht dachten.

Cap. III.

Das 16. Capitel des Römerbriefs.

§ 1.

Mit Recht sagt Reuß [a]): Der Schluß des römischen Sendbriefs dürfte vor Alters in Unordnung gekommen sein in den Handschriften. — Steht doch Cap. 16, 25 ff. in vielen mss. am Schlusse von Cap. 14. Darum wage ich im Nachfolgenden den Versuch, das ganze Capitel um- und so zurechtzustellen.

§ 2.

Röm. 16, 19.

Dieser Vers ist eine wahre crux interpretum. Zunächst, wie ist es mit dem γὰρ zu Anfang? Daß die Worte ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ nicht mit dem vorhergehenden ἀκάκων zusammenhängen, ist klar; schon darum, weil das ἀκάκων im Allgemeinen von Arglosen spricht, nicht von den Römern besonders. Denn wenn auch Paulus damit zugleich an die Römer denkt, so nennt er sie doch nicht besonders und ausdrücklich, und war darum auch nicht veranlaßt, das in Bezug auf die Römer weiter auszuführen und zu motiviren. Dazu kommt, daß die ὑπακοὴ der Römer überhaupt doch das ἀκάκων nicht motiviren kann, da Gehorsam und Arglosigkeit ja zwei verschiedene Begriffe sind. Mit Recht sagt Philippi: Unter ὑπακοὴ ohne erklärenden Zusatz kann offenbar nur

a) Die Geschichte der heiligen Schriften N. T's., 2. Ausg. S. 95 § 111.

die ὑπακοὴ τῆς πίστεως (vgl. 1, 5. 8), der Gehorsam gegen das Evangelium, verstanden werden. Jene Arglosigkeit ist jedenfalls ein relativer Mangel, eine Taubeneinfalt, welcher die gebotene Schlangenklugheit fehlt: die ὑπακοὴ hingegen ist ein absoluter Vorzug. — Wenn aber nun Philippi das γάρ auf die Ermahnung καὶ ἐκκλίνατε zurückbezieht, so kann ich ihm darin nicht folgen. Philippi sagt: Es (das γὰρ?) drückt die gute Zuversicht aus, welche der Apostel hegt, daß er mit seiner Ermahnung bei ihnen Gehör finden werde. Darnach scheint Philippi das Wort ὑπακοὴ, welches er eben vorher für das sicherste Schutzmittel gegen die Verführung erklärt hat, hier doch als Gehorsam gegen den Apostel zu fassen. Indeß gesetzt, Philippi's letzte Erklärung wäre richtig, so müßte doch jedenfalls oben nicht ἐκκλίνατε, sondern das Futurum stehn; nur wenn nicht ἐκκλίνατε, sondern ἐκκλινεῖτε dastände, wäre eine Verheißung, eine Hoffnung ausgesprochen, die auf die von Philippi gemeinte Weise motivirt sein könnte; da hier aber ein Befehl ἐκκλίνατε ausgesprochen ist, so paßt Philippi's Erklärung [a] nicht, und

V. 19 paßt weder zu V. 18, noch zu V. 17.

Aber V. 20 paßt auch nicht zu V. 19. Wie ist es möglich, daß der Apostel auf die Ermahnung an die Römer, weise und lauter zu sein, die Verheißung folgen läßt, der Gott des Friedens werde den Satan in Bälde unter ihre Füße geben? Offenbar bezieht sich V. 20 nicht auf V. 19, sondern auf V. 18, auf die Irrlehrer.

Ich schiebe also V. 19 an den Rand hinaus, und lese diese Stelle so:

17 *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, σκοπεῖν τοὺς τὰς δι-*
χοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς
18 *ἐμάθετε ποιοῦντας, καὶ ἐκκλίνατε ἀπ᾽ αὐτῶν· οἱ γὰρ*
τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν ἀλλὰ
τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ, καὶ διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλο-
20 *γίας ἐξαπατῶσιν τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων· ὁ δὲ θεὸς*
τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας
ὑμῶν ἐν τάχει.

---

a) Auch Meyer's von Philippi in der Anmerkung hervorgehobene Erklärung leidet an demselben Gebrechen.

Gewiß wird niemand diese Stelle unzusammenhängend finden. Wo aber bleiben wir mit V. 19? Der gehört anderswohin; das besprechen wir demnächst.

§ 3.

Röm. 16, 16.

V. 16 liest man jetzt allgemein: *ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ.* Luther übersetzt: Es grüßen euch die Gemeinden Christi. Er las also das *πᾶσαι* noch nicht, wie es denn auch in der Rec. fehlt. Man nahm an der Allgemeinheit des Ausdrucks Anstoß, fand ihn zu stark, und ließ ihn darum weg. Das nun durfte man nicht, darin hat Philippi gewiß Recht, nicht aber weil, wie Philippi behauptet, kein Grund zum Anstoß da war; denn der war allerdings da. Freilich werden 2 Cor. 13, 12 u. Phil. 4, 22 *οἱ ἅγιοι πάντες* erwähnt, aber das sind doch nur alle Heiligen desselben Ortes, die ganze Ortsgemeinde, was namentlich der Beisatz *μάλιστα — οἰκίας* Philp. 4, 22 beweist. Und wenn es 1 Cor. 16, 19 heißt: *ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας*, so ist auch an dieser Stelle der Ausdruck viel beschränkter, als das *πᾶσαι* Röm. 16, 16. Wie konnte doch Paulus von allen Gemeinden der Christenheit Auftrag haben, die Römer, an die er damals zuerst schrieb, zu grüßen? Und hatte er keinen Auftrag, was hatte dann ein Gruß ohne Auftrag für Werth? Es bedarf also der Ausdruck *πᾶσαι* irgendwelcher Milderung oder Motivirung. Diese aber findet sich, wenn wir V. 19 nach V. 16 setzen. Paulus setzte, weil er den Ausdruck *πᾶσαι* nachher etwas stark fand, als Randbemerkung V. 19 hinzu, und diese kam dann durch Schuld eines Abschreibers an den unrechten Ort in den Text. Nimmt man das an, so gewinnt die ganze Stelle ein anderes Ansehen. Jetzt bringt Paulus der Römergemeinde, die er selbst zuerst begrüßt, auch im Namen aller derer, die er ihnen als ihre Brüder zuführt, vollen Herzens den ersten Liebesgruß. Es ist ein Zuruf des Apostels, des amtlichen Vertreters der Gemeinden, an die neue Gemeinde, ein höherer Gruß, als der des gewöhnlichen brüderlichen Verkehrs auch der Gemeinden mit einander. Daß die

übrigen von ihm gegründeten Gemeinden — und nur auf diese geht das πᾶσαι, wenn man es des poetischen Schwunges entkleidet — vom Glaubensgehorsam der Römer wußten, konnte Paulus aus Erfahrung bezeugen, und daraus füglich auf die Liebe der Schwestergemeinden zur jungen Schwester schließen. Damit ist denn auch Röm. 16, 4 zu vergleichen; denn mit den Worten *οἷς οὐκ ἐγὼ μόνος εὐχαριστῶ ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ἐθνῶν* redet der Apostel auch aus den Herzen der Gemeinden, ohne besondern Auftrag. Ich lese also:

16 *ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ.*

19 *ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο· χαίρω οὖν ἐφ' ὑμῖν, θέλω δὲ ὑμᾶς σοφοὺς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθὸν, ἀκεραίους δὲ εἰς τὸ κακόν.*

Nachdem der Apostel mit den Worten *ἡ γὰρ ὑπακοὴ — χαίρω οὖν ἐ. ὑ.* die Römer belobt hat, geht er sofort zu mildem Tadel über und kommt so ganz naturgemäß auf die Warnung V. 17 und 18. Das *σκοπεῖν* V. 17 entspricht also dem *σοφοὺς* V. 19, und die *ἀκέραιοι εἰς τὸ κακὸν* V. 19 klingen in den *ἀκάκων* V. 18 wieder. Also die Ausdrücke *σοφοὺς* V. 19 und *σκοπεῖν* V. 17, *ἀκεραίους εἰς τὸ κακόν* V. 19 und *ἀκάκων* V. 18 stehen in Beziehung zu einander.

Dabei sehe ich mit Vergnügen, daß schon vor Alters der 16. Vers eine andere Stelle eingenommen hat, als die jetzige; denn nach Tischendorf haben mehrere Handschriften (DEFG It.) denselben gar nicht, und dafür nach V. 21 die Worte *καὶ αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ.* So darf denn auch ich wohl an der Textfolge rütteln.

Nehmen wir V. 19 heraus, so fügt sich V. 20 gar schön an V. 18. Die *ἄκακοι* V. 18 stehen besser, als die *ἀκέραιοι* V. 19, zum *σατανᾶς* im Gegensatz, a) und der *θεὸς τῆς εἰρήνης* steht gegenüber dem Begriff *τὰς διχοστασίας* V. 17.

Aufgegeben wird, wenn man meinen Vorschlag annimmt, keine Silbe der h. Schrift, und die Exegese wird offenbar leichter.

---

a) Vgl. Wilke, clavis II, 626: *ἄκακος, ἀκέραιος, ἁπλοῦς.*

§ 4.

Röm. 16, 25—27.

Griesbach will, nicht ohne handschriftliche Autorität, diese Doxologie nach 14, 23 setzen. Daß nun das nicht angeht, hat Philippi erwiesen, nicht aber, daß sie unantastbar an ihrer Stelle bleiben muß.

Es scheint mir unmöglich, daß nach den Grüßen V. 21—23 und dem Segen V. 24 a) dann noch wieder die Doxologie Platz finden könnte, während sie sich an V. 20 füglich anschließt. So nämlich:

ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει. τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι — αἰῶνας. ἀμήν.

Der Gedanke, daß Gott die Schwachen ἄκακοι V. 18 stärken werde, fügt sich offenbar vortrefflich an V. 17, 18, 20. Wie hier, so schließt Jud. 24. 25 die Doxologie mit Τῷ δὲ δυναμένῳ den Brief. Wie hier ὁ δὲ θεὸς V. 20 und τῷ δὲ δυναμένῳ V. 25, so folgt sie Phil. 4, 19. 20 auf ὁ δὲ θεὸς — τῷ δὲ θεῷ.

§ 5.

Röm. 16, 21—24.

Daß V. 22 einen Beweis für das Vorkommen von Randbemerkungen liefert, ist klar. Aber auch das leuchtet ein, daß V. 22 hier an verkehrter Stelle steht; denn so ungeschickt war doch der Tertius gewiß nicht, daß er seinen Gruß mitten unter die andern hineingeschoben wissen wollte. Er wollte ihn bescheiden nebenher setzen; der Abschreiber mußte ihn also an's Ende bringen, wenn er am Rande keinen Platz fand.

V. 24 ist ohne Zweifel echt, obwohl er in den besten Handschriften fehlt; denn nur aus dem Grunde ließ man ihn schon so früh weg, weil die Doxologie schon in alter Zeit noch hinterher kam, und weil man am Schlusse von V. 20 den Segen bereits einmal vorfand. Doch ist nicht abzusehen, warum Jemand den Segen überhaupt dahin gesetzt haben sollte. Weglassen konnte man ihn wohl, aber aus eigenem Gutdünken hinsetzen nicht.

---

a) Daß dieser Vers echt ist, werde ich unten zu beweisen suchen.

Uebrigens sind V. 21—24 aus Gründen, die ich weiter unten anzugeben habe, nicht an dieser Stelle zu belassen.

§ 6.

Röm. 16, 1—15.

Schon lange vor Reuß und Ewald hat Röm. 16, 3 Skrupel erregt. Reuß a) nimmt Anstoß an 16, 1—20, Ewald an 16, 3—20.

Aus zwei Gründen vor allen erregt Röm. 16, 3. 4 Bedenken: 1) Wie kommt es, daß Aquila und Priscilla hier überhaupt genannt werden? 2) Wie erklärt sich V. 4: *οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν*. Untersuchen wir zuerst den ersten Grund. Aquila und Priscilla, welche nach Röm. 16, 3—5 im J. 56 in Rom sind, und zwar so fest ansässig, daß die Gemeinde in ihrem Hause ist, haben nicht blos kurz vorher laut 1 Cor. 16, 19 in Ephesos auch eine Gemeinde in ihrem Hause, sondern sind auch, laut 2 Tim. 4, 19, im J. 61 noch in Ephesos. So unstät und leicht beweglich ist doch ein Zeltmacher, wie Aquila, nicht, daß wir ihn erst 55 in Ephesos, dann 56 in Rom, dann 61 wieder in Ephesos suchen können, — mit seinem Weibe, mit aller Habe suchen können! Man hat gesagt: Aquila und Priscilla konnten den Paulus in der Noth nicht verlassen, dazu liebten sie ihn zu sehr. Ich erwiedere: Warum waren sie denn im J. 61, als es wirklich zum Tode ging, nicht beim Apostel? warum fordert er sie 2 Tim. 4, 19 gar nicht auf, zu kommen, wie er doch V. 9 u. 21 den Timotheos auffordert? Die Antwort ist: Aquila war seit 49 gar nicht in Rom gewesen, und auch 61 dachte Paulus nicht daran, ihn zu sich zu rufen, weil das Edikt des Kaisers Claudius, wodurch sie im J. 49 aus Italien vertrieben waren, noch nicht antiquirt, sondern für sie noch gefahrdrohend war. Sonst hätte Paulus die opfermuthigen Freunde wohl gerufen.

Man hat vermuthet, das Edikt sei schon erloschen gewesen, als Paulus in Rom gefangen war, allein solche historische Konjekturen sind immer gefährlich, und hier unnöthig. Denn auch Röm. 16, 4 zwingt uns nicht, Aquila und Priscilla in Rom zu suchen. So-

a) Einl. S. 96. § 111.

mit kommen wir ferner auf die Frage: Wo bestanden Aquila und Priscilla die V. 4 erwähnte Gefahr?

Man verweist auf Apgsch. 18, 22 ff. 19, 23 ff. Allein beide Citate erklären Röm. 16, 4 nicht; denn erstens nennt Lucas Priscilla und Aquila sonst immer mit Namen (Apgsch. 18, 2. 18. 26); er hätte sie also auch hier genannt. Zweitens das nach Apgsch. 18, 22 ff. im J. 49 oder 50 zu Korinth Vorgefallene war nicht der Art, daß Paulus noch 6 Jahre nachher davon so viel Aufhebens gemacht hätte, während Lukas gar nicht so davon spricht, als seien Aquila und seine Frau überhaupt auch nur dabei mit betheiligt gewesen. Die Röm. 16, 4 gebrauchten Ausdrücke passen gar nicht zu Apgsch. 18, 14—16. Drittens Apgsch. 19, 23—40 sind Aquila und Priscilla wieder nicht genannt, während Cajus, Aristarch und Alexander namentlich angeführt werden. Und wie wenig paßt der Ausdruck *τράχηλον ὑπέθηκαν* zu der Apgsch. 19, 23—40 geschilderten Scene! Es ist ein Volksaufstand, den wir vor Augen sehen, während das *τράχηλον* auf das Beil der Liktoren hinweist. In Ephesos stillt gerade die Obrigkeit den Aufstand. Und endlich, wie ist es denkbar, daß Paulus den Ephesern selbst im J. 56 von Korinth aus melden sollte, was 2 Jahre vorher bei ihnen selbst vorgefallen war? — Viertens ist auch 1 Cor. 15, 32 nicht hieher zu ziehen; denn auch da ist es der Volkshaß, nicht die Obrigkeit, welche dem Apostel Gefahr droht. Wenn aber endlich Ewald auf 2 Cor. 1, 8 ff. verweist, so sind die Ausdrücke dort so allgemein, daß sich aus ihnen eine bestimmte Folgerung nicht machen läßt.

Röm. 16, 3—5 passen also nicht auf die Stadt Rom. Aber auch Röm. 16, 6—13 weisen auf eine andere Stadt eher hin, als auf Rom. Welch' eine Reihe von Namen werden uns doch 6—15 vorgeführt! Mit Recht sagt Ewald a): Wären alle diese Männer und Frauen, welche der Apostel grüßt, damals in Rom gewesen, so müßte man annehmen, er habe sie früher anderswo gekannt, sie seien aber in der Zwischenzeit nach Rom übergesiedelt, und er habe sich das alles so genau bemerkt: schon dieses ist viel-

a) D. Sendschr. des Paulus S. 428.

fach unwahrscheinlich; auch pflegen nicht leicht ganze Gesinde und Genossenschaften überzusiedeln: V. 10. 11. 14. 15. —

Ehe wir weiter gehen, wird es zweckmäßig sein, zu bemerken, daß ich die Röm. 16, 3—15 Genannten mit Reuß und Ewald in Ephesos suche, nicht in Rom. Auf Ephesos, nicht auf Rom, weisen die vertrauten Beziehungen hin, in denen Paulus zu den hier Genannten steht. Denken wir an den Ort, wo der Apostel geboren, an den, wo er bisher am längsten gewirkt hatte a), so werden wir es schwer begreiflich finden, wie er den Epänetos, *τὸν ἀγαπητόν, ὅς ἐστιν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας*, die Erstlingsfrucht seiner apostolischen Thätigkeit in Kleinasien, in Rom grüßen lassen sollte, während der Gedanke an Ephesos doch sehr nahe liegt. Dasselbe gilt von seinen drei Blutsverwandten Andronikos, Junias und Herodion, von deren Bekehrung er weiß, die mit ihm gefangen gewesen waren: darf man sie, des Tarsers Verwandte, nicht eher in Ephesos, als in Rom suchen? stellt man sich in Ephesos nicht lebhaft die Mutter des Rufus vor Augen, wie sie auch beim Paulus Mutterstelle vertritt? Und seine Mitarbeiter Urbanus und Stachys: sucht man sie nicht lieber auf seinem Arbeitsfelde in Kleinasien, als in Rom? Ferner, wie genau kennt Paulus die Genossenschaften, die kleinen Brüderkreise, die er V. 14 als *τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδέλφους* und V. 15 als *τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους* begrüßt! In Ephesos, wo er 3 Jahre gewirkt hatte b), konnte er so bekannt sein, in Rom nicht.

Endlich beachte man die Namen: 17 griechische neben nur 5 römischen! Die 5 römischen sind, außer Priscilla und Aquila, die ja hier nicht in Frage kommen: Junias, Amplias, Urbanus, Rufus, Julia. Dagegen die griechischen: Andronikos, Stachys, Apelles, Aristobulos, Herodion, Narkissos, Tryphäna, Tryphosa, Persis, Asynkritos, Phlegon, Hermes, Patrobas, Hermas, Philologos, Nereus und Olympas. (Die Mariam zählt hier nicht mit.) Wenn ich nun diese 5 römischen Namen in Ephesos suche,

---

a) Aus Tarsos gebürtig, hatte er 3 Jahre in Ephesos gewirkt. Vgl. Carl Bertheau: Die Berichte über die apostolischen Gehülfen und Gefährten in der Apostelgesch. und den paulinischen Briefen. Hambg. 1858. (Schulprogr.)

b) Vergl. Bertheau S. 10 f.

so ist das bei Roms Stellung zur damaligen Welt gewiß erlaubt a), nicht aber, daß mau mitten in Rom eine so überwiegende Anzahl griechischer Namen finden sollte. Man sagt vielleicht, es seien Sklaven oder Freigelassene gewesen, da die Christen der ersten Zeiten ja meist den niederen Ständen angehörten, allein das trifft hier nicht zu, da Andronikos V. 10 ja selbst Sklavenbesitzer, und vermuthlich ein reicher griechischer Herr ist. Hätte man freilich historische Beweise, daß Narkissos der bekannte Günstling des Claudius wäre, so stürzte meine ganze Hypothese zusammen: allein Philippi hat gewiß Recht, wenn er sagt, dazu zwinge nichts. Der Name Narkissos war ein gewöhnlicher; Pape im Wörterbuch der griechischen Eigennamen führt einen Eretrier und einen Lakedämonier Narkissos an. Also mochte auch ein angesehener Herr zu Ephesos so heißen.

Auffallend wäre es doch im höchsten Grade, daß der Apostel zu Rom, wo er noch gar nicht gewesen, 25 Männer und Frauen nebst deren Angehörigen und Freunden und Berufsgenossen als Bekannte grüßen ließe, zu Ephesos aber, wo er bisher am längsten gewirkt hatte, gar Niemanden. Fühlte er sich nicht gedrungen, seinen lieben Freunden und Wohlthätern „mit seiner, des Paulus Hand" einen namentlichen Liebesgruß zu schreiben? Dergleichen aber finden wir im Epheserbrief nicht. Und doch konnte Tychikos' mündliche Erzählung das nicht ersetzen.

Ich bin also der Ansicht, daß das Stück Röm. 16, 1—15 ein Beiblatt war, welches der Apostel, weil der Epheserbrief nicht an die Epheser allein, sondern auch an die Töchtergemeinden gerichtet war, für die Epheser besonders beilegte. Daß der Eingang, die übliche Anrede und der Schluß fehlen, erklärt sich, wenn man bedenkt, daß Tychikos das Blatt mit abgeben sollte.

Reuß hebt schon V. 1. 2 aus dem Römerbriefe heraus und hält Röm. 16, 1—20 für ein Empfehlungsschreiben zu Gunsten der Phöbe. Ich sehe zwar in 16, 1. 2 auch eine eigenhändige Empfehlung der Phöbe, aber ich vermuthe, sie wollte in bestimmten Geschäften nach Rom reisen. Das nehme ich auch darum an,

a) Grüßen doch aus Korinth Röm. 16, 21—23 auch vier mit römischen Namen!



weil die Phöbe nach V. 1 von Korinth aus reiste, das Beiblatt V. 3—15 aber, wie ich vermuthe, zu Cäsarea geschrieben wurde.

Die von H. A. W. Meyer a) angeführten Gründe veranlassen mich, den Epheserbrief nach Cäsarea zu setzen, und ebendahin denn also auch unser Beiblatt, Röm. 16, 3 — 15. So erklärt sich V. 4: *οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν.*

Unter denen, welche nach Apgsch. 20, 17 von Ephesos nach Milet zu Paulus kamen, waren gewiß auch Aquila und Priscilla. Hatte dann Trophimos der Ephesier ihn (Apgsch. 21, 29) nach Jerusalem begleitet, so auch und noch viel eher, da sie ja Juden waren, Aquila und Priscilla. Wie die Apgsch. 21, 27; 24, 18 erwähnten Juden aus Asien, reisten gewiß auch sie zum Feste nach Jerusalem. Begleiteten aber Aquila und Priscilla den Apostel nach Cäsarea und traten sie ihm, als der Sachwalter Tertullus den Apostel vor Felix' Tribunal als *κινοῦντα στάσιν πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις* b) anklagte, als Zeugen muthig zur Seite, so boten sie, die aus diesem Grunde im J. 49 aus Rom vertrieben waren, offenbar ihren Nacken dem Beile der Liktoren dar, und diese That des Muthes konnte Paulus allerdings den Ihrigen daheim rühmend melden, ob einer solchen sie Röm. 16, 4 *οἷς οὐκ — τῶν ἐθνῶν* so nachdrücklich preisen.

Es ist bereits von Reuß bemerkt, daß in den zwei Briefen aus Rom, dem an die Philipper und dem zweiten an Timotheos, alle die im Römerbriefe 16, 3—15 Genannten nicht vorkommen. Mag das nun auch auf den Philipperbrief weniger passen, da Phil. 4, 22 nur allgemein gefaßt ist, so werden doch 2 Tim. 4, 21 Eubulos, Pudes, Linos und Claudia ausdrücklich genannt; wo also 4 erwähnt werden konnten, mußten von den vielen Röm. 16, 3—15 Erwähnten auch einige genannt werden, wenn sie in Rom waren, zumal da Timotheos laut Phil. 2, 19 im J. 59

a) Im krit.-exeg. Handbuch über den Brief an die Epheser. 3. Aufl. S. 15 ff. Meyer verweist auch auf die Stud. u. Krit. 1829 S. 612 ff. 1841 S. 436 ff. Doch konnte ich die dort vorhandenen Arbeiten von Dav. Schulz und Wiggers leider noch nicht lesen.

b) Apgsch. 24, 5.

oder 60 in Rom gewesen war, also die 25 in Röm. 16, 3 — 15 Genannten doch persönlich kannte. Das Alles aber fällt weg, wenn das Beiblatt wie der Epheserbrief, zu dem es gehörte, zwischen 56 und 58 zu Cäsarea geschrieben ist; dann sind ja alle die 25 in Ephesos, nicht zu Rom.

Noch habe ich mich zu rechtfertigen, warum ich nicht auch V. 16 — 20 aus dem Römerbriefe ausschließe, worauf Reuß und Ewald dringen. Ewald sagt: Die Schlußermahnung kann ebenfalls in keiner Weise als nach Rom gerichtet gedacht werden. Man erwartet sie schon nach der großen Ermahnung C. 12 — 15, 13 nicht mehr, zumal ihr Inhalt, wenn er überhaupt für die römische Gemeinde bestimmt wäre, mit den obigen Ermahnungen wesentlich zusammenfallen würde. So Ewald. Allein wie hier im Römerbrief, so kommt Paulus auch am Schlusse des Galaterbriefes (6, 11 — 18) gleichfalls noch einmal nachdrücklich recapitulirend auf die Irrlehrer zurück. Ferner bemerkt Ewald selbst, daß Röm. 6, 17 dem 16, 17 Gesagten ähnlich ist. Und endlich scheint mir das *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί*, V. 17, mit denselben Worten im vorigen Capitel (Röm. 15, 30) in engem Zusammenhange zu stehen; ich halte Röm. 16, 17 für eine Fortsetzung des Gedankenganges von Röm. 15, 30.

Aus den bisher angegebenen Gründen schlage ich also vor, das ganze Capitel folgendermaßen zu konstituiren.

Rom. XVI.

Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὖσαν 1
διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς, ἵνα προσδέ- 2
ξησθε αὐτὴν ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἁγίων καὶ παραστῆτε
αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρήζῃ πράγματι· καὶ γὰρ αὐτὴ
προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ.

Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ. ἀσπάζονται 16
ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ. ἡ γὰρ ὑμῶν 19
ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο· χαίρω οὖν ἐφ' ὑμῖν, θέλω
δὲ ὑμᾶς σοφοὺς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀκεραίους δὲ εἰς
τὸ κακόν. παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, σκοπεῖν τοὺς 17
τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν
ὑμεῖς ἐμάθετε ποιοῦντας, καὶ ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν·

18 οἱ γὰρ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν,
ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ καὶ διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐ-
20 λογίας ἐξαπατῶσιν τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων. ὁ δὲ θεὸς
τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας
25 ὑμῶν ἐν τάχει. τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ
εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ
ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου,
26 φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν κατ'
ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς
27 πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος, μόνῳ σόφῳ θεῷ διὰ Ἰη-
σοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.
20 Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν.
21 Ἀσπάζεται ὑμᾶς Τιμόθεος ὁ συνεργός μου, καὶ Λού-
23 κιος καὶ Ἰάσων καὶ Σωσίπατρος οἱ συγγενεῖς μου. ἀσπά-
ζεται ὑμᾶς Γάϊος ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας.
ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἔραστος ὁ οἰκόνομος τῆς πόλεως καὶ
Κούαρτος ὁ ἀδελφός.
22 Ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἐγὼ Τέρτιος, ὁ γράψας τὴν ἐπιστο-
λὴν, ἐν κυρίῳ.
24 Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ παν-
των ὑμῶν. ἀμήν.

Schließlich noch einige Worte zur Erklärung des Ganzen.

Mit Röm. 15, 33 schließt sich der amtliche Brief.

Röm. 16, 1. 2 folgt dann das Empfehlungsschreiben für die Phöbe. Dies war als solches eine persönliche Privatsache und folglich eigenhändig geschrieben.

Daß dann vor V. 16 keine zu Begrüßende genannt werden, liegt in der Natur der Sache, findet sich auch ebenso 2 Cor. 13, 12.

Röm. 16, 18 ist also als Randbemerkung an eine verkehrte Stelle gekommen.

Röm. 16, 25 — 27 stand wahrscheinlich auf einem besondern Streifen Papyrus, welcher nachher vom Leimer (conglutinator) verkehrt eingereiht wurde.

Röm. 16, 21 — 24 stand wieder auf einem besonderen Streifen Papyrus. Dies Stück, d. h. V. 21. 22. 23 war vom Schrei-

der geschrieben laut V. 22. Den Segen schrieb Paulus gewiß wieder mit eigner Hand.

Ich vermuthe nämlich, daß Paulus, nachdem mit dem Segenswunsche 15, 33 der amtliche Brief geschlossen war, mit eigener Hand

den Briefschluß 16, 1. 2. 16—20. 25—27 sammt dem Segen V. 20

hinzufügte. Die Länge des Schlusses motivirt die Länge des vorangegangenen Briefes und die Wichtigkeit der Römergemeinde.

Nachträglich diktirte er dann noch dem Schreiber die Grüße, die man ihm erst so spät aufgetragen haben mochte, und schloß dann wieder mit dem eigenhändig geschriebenen Segen V. 24.

2.

Biblische Studie über Mark. 9, 9—13

von

Eduard Engelhardt,
Pfarrer zu Feuchtwangen.

Eine der schwierigsten Stellen der Evangelien, deren Deutung noch immer nicht zum völligen Abschlusse gekommen ist, möchte die Aussage des Herrn über die Wiederkunft Eliä sein, wie sie Markus uns gibt. Die Ausdrucksweise des Evangelisten ist gerade hier so abrupt, verläßt so sehr die Einfachheit der gewöhnlichen Darstellungsweise, daß es schwer wird, mit voller Sicherheit den Sinn derselben zu bezeichnen, so daß Ewald und Fritzsche zu Conjekturen ihre Zuflucht nehmen zu müssen glaubten. Aber eben in dieser gedrängten, dunkeln und originellen Darstellungsweise des Evangelisten, der auch sonst, namentlich bei Reden Christi, diese Art der Mittheilung liebt, vermöge der das Wort des Herrn majestätisch, großartig, kurz und inhaltreich erscheint und dem Leser zu

denken und zu rathen gibt, der diese Tiefe der Gedanken nicht selbst weitläufig aufschließt, sehen wir die ursprüngliche Gestalt der biblischen Tradition, den reinen Quell des originellen Wortes. Wir können daher Meyer nicht beistimmen, der gerade zu diesem Abschnitte bemerkt, bei Matthäus 17, 1—12 sei der Bericht am ursprünglichsten; nein, wir finden auch hier bestätigt, was Meyer sonst von unserem Evangelisten, und zwar speziell auch von dem sogleich folgenden Abschnitte V. 14—29 sagt: Markus berichtet ursprünglicher, eigenthümlicher, frischer und meist ausführlicher, als die beiden andern Synoptiker.

Vergleichen wir unsern Abschnitt mit der entsprechenden Stelle Matthäus 17, 10—13, — denn Lukas hat diese Rede nicht aufbewahrt, — so erhalten wir den sichern Eindruck, daß Matthäus uns gleichsam die richtige Deutung und das Verständniß des Hauptgedankens dieses bei Markus so mysteriösen Wortes geben will. Bei ihm ist das Ganze so schlicht und einfach erzählt, so ganz frei von all den Schwierigkeiten, mit denen die Darstellung des Markus ringt, daß uns Matthäi Bericht neben dem des Markus wie ein ruhig im ebenen Wiesengrunde dahinfließender Bach gegenüber dem über Geröll und gewaltige Steinmassen herabstürzenden Bergesstrom erscheint, der des gewöhnlichen Geleises spottet und am liebsten in jähem Sturze vorwärts eilt. So kernig, so originell, so fern von jeder Nachbildung, von jedem Streben der Verdeutlichung ist hier Markus, daß wir in dieser Rede die unmittelbare Mittheilung Petri, ohne allen Zusatz der Erläuterung, finden zu dürfen glauben. Matthäus hingegen hat gerade die schwierigste Stelle ausgelassen, und deutet damit darauf hin, daß ihm die Darstellung des Markus bekannt war und daß er es für nothwendig hielt, dieselbe seinen Lesern zu verdeutlichen.

Olshausen findet diesen Unterschied so groß, daß er behauptet, durch die eigenthümliche Stellung der Gedanken bei Markus gewinne die Antwort Christi einen ganz andern Charakter, als bei Matthäus. Allein dies hieße doch die Einheit beider Darstellungen, welche sicher auf einander ruhen, allzusehr zerreißen. Wir werden sehen, daß der Gedanke im Wesentlichen derselbe bleibt.

Wir gehen zur Erläuterung der einzelnen Verse über. Der 9.

Vers gibt uns den historischen Anlaß zur Erörterung dieser Frage und bezeichnet zugleich den Zusammenhang mit der vorhin erzählten Geschichte der Verklärung Christi. Im 10. Verse ist sodann der Hauptpunkt genau angegeben, auf welchem die ganze Verhandlung ruht, von wo aus uns alles Licht über das Folgende kommen muß. Dies wird vielfach verkannt; v. Hofmann sagt in seinem Schriftbeweise: ihre Frage schloß sich nicht an sein Verbot, vor seiner Auferstehung Niemandem von dem zu sagen, was sie gesehen hatten, sondern an den Vorgang selbst an, welcher ihre ganze Seele erfüllte. Sie meinten, jetzt werde der Welt seine Herrlichkeit offenbar werden. Daher konnten sie nicht damit zusammenreimen, daß Elia vor dem großen Tage Gottes kommen und Alles für denselben zurecht bringen sollte, wofür nun, wie sie meinten, kein Raum mehr war. Bei dieser Auffassung würden aber V. 9 und 10 in eine ganz parenthetische Stellung gewiesen, während diese im Gegentheil mit den folgenden Versen sprachlich so eng verbunden sind, daß es klar vorliegt, sie sollen die Motive der folgenden Frage angeben. Nicht in der Erscheinung auf dem Berge gestaltete sich ihnen das Bedenken, welches sie nun zum Ausdrucke bringen, sonst hätte der Schriftsteller diese Frage auch dorthin verlegen müssen. Vielmehr steht sie nach seiner Darstellung im innigsten Zusammenhange mit den Aeußerungen Christi beim Herabsteigen. Diesen Konnex muß man vor Allem anerkennen.

Damit ist freilich keineswegs gesagt, daß die Erscheinung Eliä auf dem Berge ohne allen Einfluß auf diese Frage gewesen sei. Sie war nicht der nächste Anlaß, nach dem Verhältnisse dieses Vorläufers zu dem Messias zu fragen. Dieser liegt vielmehr erst in dem, was Jesus unterwegs sagt, aber näher gelegt war ihnen durch die eben geschaute Vision, nun auf die Bemerkung Christi von seinem Auferstehen gerade auf dieses Bedenken zu kommen und nun alles das in's Auge zu fassen, was die Schriftgelehrten von der anbahnenden Thätigkeit Eliä sagten. Aber nicht ist das ihr Skrupel, was v. Hofmann hervorhebt (Weissag. II. S. 80): sie hatten Elias eben zu dem Christ kommen sehen, wie sollten sie das mit der Behauptung reimen, daß Elias vor dem Christ kommen müsse? Es ist ihnen im Gegentheil auf dem Berge selbst

in der Anschauung des Elias gar kein Bedenken über denselben und sein Verhältniß zu der Erscheinung des Messias gekommen, und es würde ihnen auch jetzt beim Herabsteigen vom Berge kein solches gekommen sein, wenn nicht das auffallende Wort Christi über die Auferstehung des Menschensohnes sie dazu veranlaßt hätte. In diesem Worte also konzentrirt sich die ganze Schwierigkeit, welche die Jünger fanden.

Warum aber gibt ihnen dieses Wort so schweren Anstoß? Sie haben sich offenbar die weitere Lebensgeschichte Jesu ganz anders gedacht. Sie mochten in dieser Verklärung des Herrn ein Vorbild dessen sehen, was nun unmittelbar im Erdenwandel des Herrn einzutreten hätte, gleichsam die himmlische Präfiguration dessen, was nun, wenn auch vielleicht in langsamen Verlaufe, doch im Leben Jesu sich zu vollziehen hätte. Wie Moses und Elias zu ihm traten und sich besprachen, so etwa dachten sie, werden diese, wenn auch vielleicht nicht persönlich, so doch durch die von ihnen geschaffenen Institutionen oder durch in ihrem Geiste wirkende Persönlichkeiten Jesu den Weg bereiten, werden die Hindernisse, die sich ihm bisher noch entgegenstellten, beseitigen und Alles in solchen Zustand bringen, daß der Messias als König der Ehren in seinem Volke einziehen könne. Es fehlt daher so viel, daß in dieser himmlischen Erscheinung Mosis und Eliä ein Bedenken für sie gelegen gewesen wäre, daß sie vielmehr darin das nothwendige Vorspiel dessen, was auf Erden geschehen soll, finden. In keiner Weise wird daher jetzt schon ein Zweifel in ihnen laut.

Dieser entsteht auch nicht dadurch, daß Jesus ihnen gebietet, sie sollten Niemandem sagen, was sie gesehen hatten. Sie müssen auch diesen Auftrag, sogar bei ihrem Verständnisse des Vorfalls, natürlich gefunden haben. Olshausen findet die Erklärung dieses Verbotes schwierig, denn, sagt er, bei den Jüngern hätte ja leicht dem etwanigen Mißverständniß und Mißbrauch eines solchen Faktums, das offenbar nur dem großen Haufen gefährlich werden konnte, durch Belehrung vorgebeugt werden können. Allein die drei Apostel konnten ganz einfach sich sagen: Hätte Jesus die Kenntniß dieses Faktums auch von Seiten der andern Jünger gewollt, so hätte er sie auch zu Augenzeugen seiner Verherrlichung gemacht. Nun aber ist

kein Thun und kein Widerfahren des Herrn dem Zufall anheimgegeben, sondern ist Alles von ihm gewußt und zuvor gesehen. Folglich ist es ganz natürlich: wenn Jesus in seiner pädagogischen Weisheit die übrigen Jünger nicht zu Augenzeugen seiner Verherrlichung geeignet hielt, so können sie noch viel weniger für die Mittheilung des Geschauten geeignet sein, zumal ja auch Empfindlichkeit über anscheinende Zurücksetzung bei einem so wichtigen Vorfall sich in ihrer Seele regen konnte. Also so weit ist den Begleitern des Herrn Alles klar und begreiflich. Wollten sie aber auf die innern Motive des Herrn zu diesem Verbote eingehen, so wußten sie ja wohl auch, daß nicht alle Persönlichkeiten, obgleich auf demselben Wege der Erziehung geführt, zu gleicher Zeit zu derselben Reife der Erkenntniß gelangen, und wenn nun eben sie der Herr vor den übrigen Aposteln zu Zeugen seiner Herrlichkeit erkor, so mußten sie sich in Demuth sagen, daß auch sie nur zur Noth sich in diese Herrlichkeits-Erscheinung finden konnten. Denn war es ihnen doch gewesen wie den Träumenden und hatten sie doch Wünsche ausgesprochen, die sich unmöglich realisiren konnten. Also sie selbst hatten kaum, trotz der unmittelbaren Anschauung, zu einigem Verständnisse kommen können; wie sollte nun den übrigen, doch nicht so weit geförderten, Jüngern das durch bloße abstrakte Belehrung klar gemacht werden? Wir denken, Olshausen's Gegenbemerkung löst sich dadurch von selbst auf. Manches will erlebt und geschaut sein, und bloße Mittheilung kann nimmermehr, zumal im Reiche Gottes, das selbst Geschaute ersetzen.

Indessen weil es der Herr für nöthig hält, ausdrücklich dieses Verbot zu geben, so müssen wir doch voraussetzen, daß die oben dargelegten Gedanken bei den Jüngern nicht die hervortretenden waren, daß diese vielmehr erst nach dem Verbote des Herrn in ihnen erwacht sein werden. Wir müssen im Gegentheil bei ihnen einen Drang annehmen, das Geschaute den übrigen Jüngern mitzutheilen. Und auch dieses ist sehr natürlich. Denn ein Uebermaß der Freude ist es, was sie auf dem Berge empfanden; nun, mochten sie denken, geht der Herrlichkeitsweg des Messias an, nachdem wir bisher mit ihm auf uns nur zu dunkeln Wegen gewandelt sind, nun wird in Eile die Glanzgestalt des Reiches Gottes anbrechen. Das geistige

Spiegelbild hievon haben wir bereits gesehen. Unser Herz jauchzt dem entgegen. Was unsere Seele mit Freude erfüllt, das können wir nicht verschweigen. Da tönt jenes Verbot des Heilandes wie ein ernster Trauerton in den Jubel ihrer Seelen hinein, und zwar nicht, wie wir sahen, deshalb, weil sie Niemanden das Geschaute erzählen sollen, denn dafür konnten sie leicht die Gründe finden, sondern der räthselhafte Zusatz ist es, *εἰ μὴ ὅταν* ꝛc., der von einer Auferstehung des Messias von den Todten redet, und weniger fast, möchte ich sagen, stoßen sie sich an der Auferstehung an sich, als vielmehr an dem „von den Todten Auferstehen". Also soll der Messias in den Tod, es sollen sich vor seiner schließlichen Verherrlichung ihm solche Mächte in den Weg stellen, die ihm den Tod bringen. Das ist ja nach ihrer ganzen bisherigen Anschauung rein unmöglich, das stimmt auch nicht mit dem Verständniß des hochheiligen Faktums, das sie eben geschaut hatten; das wirft ihre ganze Zukunftsidee um. Von hier aus wird deutlich, wie tiefgreifend diese Aeußerung des Herrn für sie werden mußte, wie sie als ein gewaltiger Dämpfer auf ihre glühenden Seelen wirkte, wie sie nun in eingehende Besprechungen über dieses Wort geriethen.

Warum, so fragen wir, hat der Herr also ihre Freude gedämpft? Es erscheint fast grausam, nach solchem hohen Seligkeitsgenuß sie in so tiefes Leid zu versetzen, ihre ganze Anschauung von der Zukunft des Messiasreiches, die noch eben ihre schönste Bestätigung durch jenes Gesicht gefunden zu haben schien, so total umzuwerfen. Es war dennoch nothwendig, denn Jesus ist der König der Wahrheit, und offenbar hätten sie ohne diese Mahnung an den ernsten Verlauf der nächsten Zukunft jenen heiligen Vorgang auf dem Berge der Verklärung nicht recht verstanden, sie hätten vielleicht bei den nun bald folgenden Ereignissen der tiefsten Erniedrigung Jesu mehr Schaden für ihre Seele aus jenem Vorgange gehabt. Wir finden daher in dieser Mittheilung einen Zug jener erhabenen himmlischen Weisheit Jesu, welche auch scheinbar *ἀκαίρως* immer die rechte Zeit und Stunde versteht. Zugleich aber mag dies Wort auch ein Wink für das sein, was damals seine Seele besonders bewegte, was also wohl auch Gegenstand

seiner heiligen Gespräche mit den himmlischen Propheten war, was bei diesem Jubel seiner Begleiter als ernster Hintergrund in seiner Seele stand.

Welchen Eindruck dieses Wort auf ihre Seelen machte, beschreibt V. 10. *τὸν λόγον* ist nachdrücklich vorangesetzt; es ist natürlich nicht im Sinne von „Begebenheit", wie es Beza faßte, das wäre gegen den ganzen Zusammenhang. Ein Wort des Herrn ist es, das ihre Seelen erschüttert, das sie nicht zu fassen vermögen, aber doch festhalten, festhalten in seinem Wortlaute, in dem tiefen Ernste, in dem es gesprochen war, in der hohen Bedeutung, die ihm jedenfalls inne wohnt. *τὸν λόγον* steht bedeutungsvoll voran, gleichsam als wollte der Evangelist sagen: den Buchstaben halten sie fest, aber den Geist des Buchstabens vermögen sie nicht zu fassen, *ἐκράτησαν* hat Meyer richtig erklärt: sie hielten fest, ließen sie nicht los aus ihrer Erwägung, denn so nur erlaubt es der beigegebene Participial-Begriff zu fassen; nur daß der Aorist mehr das Ergreifen, in die Hände Bekommen ausdrückt, während das präsentische Participium mehr die Fortsetzung dieses sich Bemächtigens und die Art und Weise des Festhaltens schildert. Es war also nicht eine Gleichgültigkeit, die sie in ihrer Freude dem ernsten Wort entgegenstellten (Bengel: non neglectim habuerunt); es war aber auch kein innerliches Erfassen des Verständnisses, denn das Bewahren dieses Wortes vollzog sich nur in der Form der *συζήτησις*. Es war aber doch ein nachhaltiges Festhalten, welches dieses Wort aus dem Gedächtnisse der Apostel nie mehr schwinden ließ. Eben die originelle Weise, in der uns Markus das hier Gesprochene mittheilt, weist uns entschieden auf eine unmittelbare Mittheilung Petri hin, welchem sich diese Rede in ihrer vollen Ursprünglichkeit in's Gedächtniß geprägt hat. Belehrend für dies Letztere ist die Parallele Cant. 3, 4 *ἐκράτησα αὐτὸν καὶ οὐκ ἀφῆκα*. Es ist also im Ergreifen zugleich das mitfolgende Festhalten eingeschlossen.

Es liegt in unserm Verbum keineswegs die Bedeutung des Verschweigens, so daß etwa der Gedanke damit ausgeprägt wäre, den Lukas 9, 36 durch *ἐσίγησαν* bezeichnet; so wenig, daß ihr *κρατεῖν* sich in der Form des *συζητεῖν* geltend macht, also gerade in

Form der Rede. Dennoch hat Lukas, wenn er etwa den Bericht des Markus zu Grund gelegt haben sollte, was sich freilich hiefür nicht streng erweisen läßt, diesen nicht mißverstanden. Denn das Wort, das so tiefen Eindruck auf ihre Herzen machte und in solcher Majestät ihnen gegenüber stand, haben sie natürlich streng befolgt. Der ganze Zusammenhang macht das, was Lukas 9, 36 berichtet und worüber die beiden anderen Synoptiker als selbstverständlich hinweggehen, klar und deutlich. Nur, und darin hat Meyer vollkommen Recht, liegt in *ἐκράτησαν* nichts vom Verschweigen. Falsch erklärt Fritzsche: sie hielten fest an Jesu Verbot.

In schönem Zusammenhang steht nun unter einander *συζητοῦντες* und V. 11 *καὶ ἐπηρώτων*. Zuerst wagen sie Jesum nicht zu fragen, sie hoffen, allein mit ihren Bedenken fertig zu werden. Bedeutungsvoll steht *πρὸς ἑαυτοὺς* voran, und absichtlich steht nicht *ἀλλήλους*; denn nicht darauf ruht der Nachdruck, daß sie untereinander in diskutirende Gemeinschaft treten, sondern daß sie zunächst mit ihren Bedenken bei ihrem eigenen Kreise stehen bleiben und den Herrn nicht behelligen. Erst als sie selbst die Lösung nicht finden, tragen sie ihre Skrupel dem Herrn vor. Es leuchtet daraus klar hervor, wie irrig v. Hofmann den Zusammenhang so auffaßt, daß mit V. 11 ein ganz anderer Gegenstand eingeführt würde. Diese Frage sei gar nicht durch das Wort des Herrn erregt, sondern schließe sich an den Vorgang auf dem Berge an. Eine ganz neue Gedankenreihe solle mit V. 11 beginnen, veranlaßt durch den Umstand, daß sie Elias auf dem Berge zu Jesus kommen sahen, statt daß er vor dem Christ hätte einhergehen sollen. Aber auch Meyer hat ungenau geredet, wenn er zu V. 11 sagt: an Jesum haben sie eine andere Frage, als unter sich. Das ist nur formell richtig, sofern hier V. 10 als Gegenstand der gegenseitigen Besprechung *τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι* genannt, als Objekt ihrer Frage an Jesus Elias bezeichnet wird; allein materiell ist der Gegenstand ihres Bedenkens beide Male derselbe. Es handelt sich um die Möglichkeit eines Todes des Messias, da doch Elias ihm seinen Weg bahne und Aller Herzen bereite. Wie sollte es denn zugehen, das ist ihr Gedanke, daß ein Tod des Messias durch sein eigenes Volk über ihn verhängt würde,

wenn doch zuvor Elias Alles in Ordnung gebracht, folglich die Herzen des ganzen Volkes Israel seinem Heiland zugewendet hat?

In diesem durchaus psychologisch wahren und mit der Sachlage durchaus übereinstimmenden Zuge, den uns Markus bewahrt, Matthäus übergangen hat, offenbart sich schlagend die Originalität unsers Evangeliums. Offenbar liegt hier Matthäus viel weniger an der feineren psychologischen Auffassung, während gerade Markus in dieser zarten und plastischen Darstellung der Seelenvorgänge Meister ist. Es ist offenbar ein tiefes Verständniß des ganzen Sachverhaltes, daß Markus die Jünger sich nicht sogleich mit ihrer Frage an den Herrn wenden läßt, daß sie zuerst selbst Meister ihrer Bedenken zu werden suchen, daß er uns Jesum so tief in seine jüngsten Erlebnisse versenkt denken läßt, daß die drei Jünger wohl Zeit haben, sich unter einander zu besprechen, ohne den Herrn zu belästigen.

Als Gegenstand ihrer Verhandlung bezeichnet nun Markus V. 10: *τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι;* denn so ist nach den besten Handschriften zu lesen. Die Lesart *ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ* bezeichnet Meyer mit Recht als Glossem. Natürlich handelte es sich nicht um die *ἀνάστασις* als solche, wie Olshausen sagt, so daß sie nur ihren gewöhnlichen Begriff davon nicht mit der Person des Messias hätten vereinigen können; sondern der vorwiegende Begriff ist, wie die Wortstellung klar bezeugt, das „aus den Todten Auferstehen". Der Messias hat doch mit dem Tode nichts zu schaffen; sein Weg ist der Weg des Lebens; vor ihm schwindet der Tod. Was soll also hier in diesen Verhältnissen eine Todtenauferstehung Christi? Natürlich sprachen sie nicht über die Auferstehung im Allgemeinen; an ihr zweifelten sie weder, noch hatte Christus ein Bedenken hierüber in ihnen erregt. Sondern daß der Messias selbst durch Tod zur Auferstehung kommen soll, daß also ihr ganzer Begriff von seiner Zukunft über den Haufen geworfen wird, das ist es, was ihnen so schwere Bedenken macht.

Es hat der Herr auch sonst über sein Leiden und seinen Tod gesprochen. Seine Jünger haben ihn nicht verstanden, aber in ausdrückliche Erwägung dieser Verkündigung unter einander sind sie nicht eingegangen, außer hier. Das weist darauf hin, daß unter

den vorliegenden Umständen ihnen das Verständniß seiner Botschaft besonders erschwert war, daß aber jetzt die größten Gegensätze nach einander vor ihre Augen hintraten. Eben glaubten sie in der Verklärung des Herrn die Weissagung auf seinen Herrlichkeitsweg geschaut zu haben, und nun sollten sie sich in den Gedanken hineinleben, daß der Weg Christi durch Niedrigkeit zur Herrlichkeit gehe. Eben hatten sie schließen zu müssen geglaubt, daß Moses und Elias in zeitlicher Erscheinung dem Herrn sein Volk zurichten würden, und nun hören sie, der Christ muß in den Tod offenbar durch sein Volk, also weil dasselbe ihm nicht zugerichtet ist. Also wird Elias nicht vor dem Herrn erscheinen, wie unsere Schriftgelehrten die prophetische Weissagung deuten. In diesen Gedanken läuft ihre Untersuchung und Besprechung aus, in ihm gipfeln sich zuletzt ihre Bedenken. Hier finden sie keine Lösung, und hier können sie es wagen zu fragen, denn die Frage betrifft ja nicht direkt den Messias. Darum fassen sie sich den Muth, den seinen Gedanken hingegebenen Herrn zu unterbrechen.

Diese Frage theilt uns V. 11 mit. Matthäus tritt hier wieder ein und gibt sie im Wesentlichen in derselben Fassung und, wie das bedeutungsvolle τί οὖν zeigt, mit offenbarer Rücksichtnahme auf das von Markus Mitgetheilte. Wie steht es nun aber, so stellt er den Zusammenhang dar, mit der Behauptung der Schriftgelehrten, Elias müsse zuvor kommen, dem Messias seinen Weg bereiten und ihm sein Volk willig entgegenführen, wenn du doch sagst, der Messias wandelt den Todesweg zum Auferstehen? Das will sich nicht reimen. Olshausen, der diesen Gedanken-Zusammenhang nicht erfaßt, hat dies merkwürdig mißverstanden. Er meint, dunkel sei diese Einleitung des Gespräches, τί οὖν; er denkt sich, die Jünger hätten geglaubt, jene Meinung der jüdischen Gelehrten sei falsch, während sie im Gegentheil an ihr festhalten und eben deshalb des Herrn Wort nicht verstehen; er sagt, die Frage knüpfe an V. 4 an, Petrus habe gehofft, Elias werde nun sogleich bei ihnen bleiben, statt dessen sei er wieder verschwunden. Allein das sind eitle Hypothesen, zu welchen der sprachliche Zusammenhang auch nicht den mindesten Anlaß gibt. Vielmehr ist dieses οὖν so einfach in dem vorausgehenden Worte des Heilandes

begründet, daß wir solche Sprünge in so entfernte Partieen unseres Capitels sehr wohl vermeiden können.

Markus beginnt die Frage mit ὅτι. Meyer schreibt dies mit Lachmann ὅ, τι und erklärt es = διὰ τί, und meint, weil sich die Varianten τί οὖν und πῶς οὖν fänden, sei dies ein Beweis, daß die Ausleger ὅτι als Fragewort faßten, auch sei V. 28 ὅτι so gebraucht. Wir verwerfen dies in beiden Stellen, da durchaus kein Grund vorliegt, ὅτι hier anders, als im gewöhnlichen Sinn zu fassen. Es ist einfach rezitativ, wie Ewald mit Recht erklärt. Die Frage ist nur in einen affirmativen Satz gehüllt. Sie wollen nicht wissen, warum die Schriftgelehrten also sagen; darauf gibt ihnen der Herr auch keine Antwort. Sie konstatiren einfach, was sich als Lehre der Schriftgelehrten vorfindet, und wollen nur wissen, was der Herr dazu denkt; nicht aber wollen sie den Grund wissen, der jene zu dieser Auslegung bewog. Jene Glosseme aber sind aus Matthäus herübergenommen und keineswegs Erklärungen von ὅτι. Auch dort übrigens ist τί nicht = διὰ τί, sondern bedeutet: Wie kommt es nun, daß doch die Schriftgelehrten sagen? Was für eine Bewandtniß hat es mit ihrer Deutung? Wie aber eine Frage mit ὅ, τι schüchterner sein soll, wie Meyer sagt, als diese einfache Nennung der Thatsache, daß sich diese Auslegung vorfindet, ist schwer zu begreifen.

Jesus versteht ihr Bedenken sogleich. Zwei Thatsachen sind es, die sie nicht zu vereinen wissen, die ordnende Thätigkeit des Elias und das Todesleiden des Messias. Es wird also die Aufgabe Jesu sein, ihnen beides in seiner Wahrheit darzustellen und zugleich die Lösung des scheinbaren Widerspruches zu geben.

Dies geschieht in V. 12. Wir konstatiren zuerst die richtige Lesart. Der textus receptus hat ἀποκριθεὶς εἶπεν; es ist aber aus der Einsicht der besten Codd. B. C. L. Δ klar, daß ἔφη echt ist, und jenes aus Matthäus herübergenommen wurde, zumal ἔφη sich nur noch Cap. 14, 29 bei Markus findet. Wir lesen ferner mit Lachmann und Tischendorf ἀποκαθιστάνει nach den entscheidenden Urkunden. Das μέν hinter Ἠλίας streichen wir mit Tischendorf als zu wenig beglaubigt. Da die Rede des Herrn als gegensätzlich aufgefaßt wurde: Elias hat zwar auf der einen

Seite diesen Beruf, aber wie reimt sich damit die Weissagung vom Leiden Christi, so lag es nahe, diesen Gegensatz durch das ohnehin sehr übliche μέν zu markiren, dem man freilich kein δὲ entgegenzustellen vermochte. Zudem ist die unverbundene Weise sicher mehr aufgefallen, als das alleinstehende μέν Anstoß fand. Wir halten es daher für wahrscheinlicher, daß letztere Partikel interpolirt wurde. Meyer hält μέν für echt und erklärt die Satzwendung nun so, daß Markus anakoluthisch aus der gegenüberstellend angefangenen Rede in die konjunktive Form übergehe. Dieser Mißstand, welcher in unserem Evangelium fast keine Analogie findet, fiele demnach ganz hinweg. Wir lesen ferner καὶ πῶς, nicht mit Fritzsche καθώς nach mehreren, allerdings nicht unbedeutenden, Handschriften, da der Abschreiber durch das folgende καθώς V. 13 allerdings die Versuchung hatte, auch hier dasselbe zu setzen und eine Frage hier, zumal mit καί angefangen, unnatürlich schien. Zudem aber würde auch diese Partikel den ganzen sinnigen Zusammenhang zerstören. Denn offenbar deutet das folgende ἀλλά an, daß in unseren beiden kopulativ verbundenen Sätzen ein innerer Widerspruch zu liegen scheine, der aber durch den adversativen Satz seine Lösung finde. Fritzsche erklärt nun καθώς so: jenes Erste ist nicht weniger gewiß, als dieses Zweite. Allein offenbar ist diese Erläuterung weit hergeholt und dem Grundbegriffe von καθώς wenig entsprechend, da dieses mehr die Modalität des ἀποκαθιστάνειν ausdrücken müßte, was aber der nachfolgende Satz nicht thut. Um nun aber diesen Begriff von καθώς möglich zu machen, hat er die freilich kecke Konjektur gewagt, es sei der Satz ἀλλὰ λέγω ὑμῖν κτλ. unmittelbar nach πάντα zu setzen, wofür er jedoch aus den Handschriften, die jedem besonnenen Erklärer der Maßstab bleiben müssen, keine Autorität nachzuweisen vermag. Es handelt sich endlich, wenn wir καὶ πῶς lesen, darum, wo das Fragezeichen zu setzen sei. Meyer nimmt an, der Fragesatz reiche nur bis ἵνα, mit diesem beginne die Antwort des Herrn. Allein der Herr würde ihnen damit erst durch seine Antwort lehren wollen, was sie ja bereits aus seinem Verbote wußten und was ihnen ja gerade soviel zu denken und zu fragen gegeben hatte. Endlich würde so ἀλλά seinen adversativen Charakter verlieren, wie es denn auch Meyer ohne weitere Begründung in der Beden-

tung „nun aber“ faßt. Zudem möchte es an und für sich zu kühn sein, die Antwort mit ἵνα anzufangen; es wäre doch natürlicher gewesen, die Antwort in direkter Rede zu geben, ohne diese Absichtspartikel. Wir bleiben daher bei der gewöhnlichen Interpunktion, wornach das Fragezeichen erst an den Schluß dieses Verses tritt. Endlich variiren die Handschriften noch in der Schreibung des Wortes ἐξουδενηθῇ, indem viele statt η das gewöhnlichere ω lesen; allein eben um des selteneren Gebrauches des η bei den LXX willen (denn im neuen Testamente selbst findet es sich nur hier) werden wir uns für diese Form zu entscheiden haben.

Gehen wir nun auf den Inhalt unseres Satzes ein, so ist von vornherein zu erwarten, daß der Herr die Richtigkeit des Lehrsatzes der Schriftgelehrten nicht bestreiten wird, daß er aber andererseits ebenso die Wahrheit des vom Messias Ausgesagten zu vertreten hat. Beide Lehrsätze haben neben einander ihre Gültigkeit. Daher steht hier zwischen beiden καί, und dürfte nicht, wie Meyer bei der gewöhnlichen Fassung verlangt, eine Adversativpartikel stehen. Durch das fragende πῶς ist nun freilich noch ein neuer Gedanke in den Satz gebracht. Dennoch ist derselbe, wenn wir ihn nicht in dieser konzisen Gestalt belassen wollen, in zwei Satzverhältnisse aufzulösen, welche Markus bei seiner kurzen, bündigen Weise in einen einzigen Satz zusammen geschmolzen hat. Der Sinn wäre demnach dieser: Jener erste Lehrsatz der Schriftgelehrten bleibt in voller Kraft, und auch die Weissagung, welche ich euch bei meinem Verbote andeutete, ist durchaus gültig. Beide sind gleich gewiß. Wie aber stimmt nun das Eine zu dem Anderen? Es hat ja den Anschein, daß, wenn Elias Alles zuvor ordnet und die Seelen Christo zubereitet, das Leiden des Messias gar nicht möglich ist. Entweder, werdet ihr sagen, ist Elias gar nicht gekommen, oder wenn er kam, hat er nicht Alles bereitet. An diesen Gedanken schließt sich nun V. 13 an. Nein, so verhält es sich nicht. Ich sage euch vielmehr, sowohl Eliä Ankunft hat Statt gefunden, als er auch Alles vorbereitete, allein die Menschen haben ihm gethan, was sie wollten, sie haben seine Vorbereitungen vereitelt. Es ist also nicht so, wie Meyer das Sachverhältniß darstellt, demzufolge in V. 12 die Obersätze eines Schlußsatzes wären, V. 13 dann den Untersatz enthielte: Nun aber ist auch Elias vor

dem Messias gekommen, und sie haben ihm alle Willkür gethan. Der tragische Schlußsatz: mithin steht nunmehr des Messias schriftgemäßes Leidensschicksal bevor, da des Elias Geschick bereits erfüllt ist, sei dann verschwiegen.

Wir müssen diese Erklärung Meyer's entschieden verwerfen. Denn das wäre doch ein sonderbares Verfahren, wenn gerade die Hauptsache, die zu beweisen ist, verschwiegen würde. Zwar Meyer findet dies aus der Schonung erklärlich, die Jesus damit gegen die Jünger geübt habe, indem er sein kommendes tragisches Geschick ihnen verschweigt. Allein wie kann man dies eine Schonung nennen, da es ja im Vordersatz schon ganz deutlich ausgesprochen ist? Ferner würde bei dieser Auslegung das Leiden des Messias die Hauptfrage. Allein die Frage der Jünger war ja nicht hierauf, sondern auf den Lehrsatz über Elias gerichtet. Wenn daher die Rede Jesu mit einer Erklärung über Elias schließt, so werden wir darin auch den Schluß seiner Gedanken finden dürfen. Es handelte sich nur darum, zu erkennen, wie diese vorbereitende Thätigkeit des Johannes in Einklang zu bringen sei mit dem ihnen als ganz sicher verkündeten Leiden des Messias. Daß dieses kommen werde, können sie nach der bestimmten Aussage Christi nicht mehr bezweifeln. Das ist ihnen also auch nicht zu erweisen. Das, was Meyer als Hauptziel des Beweises ansetzt, ist ihnen, wenn auch nicht klar und verständlich, so doch in seiner Wahrheit gewiß. Das bedarf für sie nach der bestimmten Aussage Christi V. 9 und V. 12 keines Beweises. Vielmehr das wollen sie wissen, wie bei der Voraussetzung solchen Leidens bei dem Messias sich die Alles ordnende Thätigkeit des Elias denken lasse. Da könne er bis jetzt nicht erschienen sein oder wenigstens sein Amt nicht vollführt haben. Das Hauptziel in der Antwort Christi muß sein, zu erweisen, daß er zwar kam, aber solche Hindernisse in seinem Wirken fand, daß er nun nicht Alles zuvor ordnen konnte und deshalb auch dem Messias nun der Leidensweg aufgespart blieb. Auch Matthäus legt das Hauptgewicht des Satzes auf Eliä Kommen, nicht auf des Messias Leiden, und die Bemerkung über das Letztere schließt sich nur nebensächlich an, nicht als Hauptgedanke, aber allerdings als ganz richtiger Gedanke, der durchaus dem Gedankenverhältnisse bei Markus nicht widerstreitet. Elias hat dem

Herrn seinen Weg nicht so zubereiten können, daß in Folge dessen seine Zukunft eine leidensfreie gewesen wäre. Zugleich aber ist auch in dem Leidenscharakter, den seine Thätigkeit annahm, dem Messias selbst ein Vorbild gegeben, das ihm neben der alttestamentlichen Weissagung sein Leiden gewiß macht. Dieser Gedanke liegt in der Darstellung des Markus nicht unmittelbar, allein er hat durchaus nichts, was der dort verkündigten Wahrheit zuwiderliefe. Doch ist es allerdings zuviel gesagt, wenn sich v. Hofmann so ausdrückt: genau denselben Gedanken hat auch Markus. Dieser hat vielmehr von der Vorbildlichkeit des Leidens Eliä für des Messias Leben nichts, sondern liefert blos den Beweis, daß um dieses Widerstandes willen, den Johannes vorfand, nicht Alles so geordnet sich zeigte, daß der Messias einen leidensfreien Weg erwarten konnte. Umgekehrt hat Matthäus den Gegensatz nicht aufgenommen, welchen Markus V. 12 so scharf hinstellt, daß auf der einen Seite der Alles ordnende Elias, auf der anderen der leidende Christus steht. Deshalb hat er auch mit der Auflösung dieses Problems nicht abzuschließen.

Also von dem leidenden Christus hat ihnen der Herr nichts mehr zu sagen; Alles, was hier zu sagen war, ist im Vorausgehenden bereits gesagt. Hier handelt es sich blos um das Verhältniß des Elias zu dem Auftreten des Herrn. Dieses ist in V. 12 in Präsensform bezeichnet, wie Bengel sagt, als indefinitum, oder wie v. Hofmann sich ausdrückt, es sind hiermit die Worte der Schriftgelehrten angeführt. Im Präsens ist das ausgedrückt, was ihm als wesentliche Bestimmung zukommt, ganz abgesehen von der Zeit, in welcher es zur Ausführung kommt. Hingegen in ἐλήλυθεν V. 13 ist seine Erscheinung als eine bereits geschehene bezeichnet, die in ihrer Fortwirkung noch vorhanden ist. Bei dieser historischen Darlegung schweigt nun der Herr über die Durchführung seines ἀποκαθιστάνειν, allein es geht aus dem, was hier beigesetzt ist, klar hervor, wie er sich dieselbe dachte. Von Eliä Seite ist offenbar Alles geschehen, was er zur Vorbereitung seines Volkes thun konnte; insofern hat er die göttliche Verheißung erfüllt. Allein von Seiten des Volkes ist ihm der entschiedenste Widerstand entgegengestellt worden, deshalb kam es nicht zu der Zubereitung Israels, wie sie der Messias erwarten

konnte. Aber auch dieses war in der Schrift vorgesehen, wie Jesus durch den Zusatz *καθὼς γέγραπται* V. 13 andeutet.

Damit ist entschieden das Bedenken der Jünger, das sich offenbar nach zwei Seiten hin gewendet hatte, nämlich 1) ob Elias wirklich erschienen sei, da sie doch die erwarteten Thaten desselben nicht sahen, und 2) ob er, wenn er erschienen sei, das ihm von der Weissagung zugewiesene Werk vollbracht habe, nach allen Seiten gelöst. Deshalb scheint es mir besser, mit de Wette beide *καὶ* als korrespondirend zu betrachten und mit „sowohl, als auch" zu übersetzen, denn nach diesen beiden Seiten der Erscheinung des Elias und des gefundenen Widerstrebens erschöpft sich die Antwort. Es ist hiebei aber keineswegs nöthig, daß, wie Meyer meint, dann *ἐλήλυθεν* vor *Ἠλίας* stehen müßte. Dies wäre nur der Fall, wenn das durch *καὶ* verbundene Verbum sich ebenfalls auf Elias bezöge, so daß sich nur zwei Handlungen desselben Mannes entgegengestellt würden. Allein mit *ἐποίησαν* tritt ja ein neues Subjekt ein und der Gegensatz bezieht sich nun nicht allein auf die Verba, sondern auch auf die Subjekte. Der Sinn ist also: nicht blos das historische Auftreten des Elias hat Statt gefunden, sondern ein solcher Widerspruch Israels gegen ihn, daß dieser sein Zubereiten seines Volkes auf den Messias vereitelte, wie allerdings auch dieser letztere Zug schriftgemäß ist. Will man nun aus dem hier Gesagten einen Schluß ziehen, so ist es keineswegs der Meyer's: Mithin steht nunmehr des Messias schriftgemäßes Leidensschicksal bevor, da des Elias Geschick bereits erfüllt ist, sondern derselbe müßte also lauten: Folglich werdet ihr einsehen, daß zwischen jenen beiden Schriftsätzen V. 12 kein Widerspruch besteht, da ja sein *ἀποκαθιστάνειν* nicht den Erfolg hatte, der dem Messias ein leidensloses Herrschen unter seinem Volke möglich gemacht hätte. Meyer übersetzt das erste *καὶ* mit „auch", und stellt den Sinn so dar: nicht blos der Messias, sondern auch Elias ist schon erschienen. Es bleibt dies aber doch insofern eine Härte, als die Jünger nach dem Zuvorkommen fragten, und Elias ja der einzige Zuvorkommende ist, also hier ein „auch" nicht wohl paßt, da ja der Messias nicht zuvor kam. Zudem ist auch von dem Kommen des Messias vorher nicht die Rede gewesen, so daß man sagen könnte: der Messias ist gekommen und auch des Elias Ankunft ist bereits

geschehen. Jene obige Fassung macht jedenfalls weniger Schwierigkeit.

Wir billigen auch die Fassung Kuinöl's nicht: Non est talis apparitio exspectanda, qualem exspectant Judaei, jam venit Elias. Ueber das Verhältniß dieses vor dem Auftreten Jesu in Knechtsgestalt erschienenen Elias zu dem, der einst kommen soll vor dem großen und schrecklichen Tag des Herrn, hat sich hier Jesus gar nicht erklärt. So viel hat er nur gesagt, in Johannes ist wirklich der verheißene Elias erschienen und er hat seinen göttlichen Beruf zu vollziehen gesucht, wenn er auch an der Ausführung durch Schuld des widerstrebenden Volkes scheiterte, wie das denn auch von der Schrift zuvor gesagt war. Nicht aber hat er gesagt, Elias wird nicht mehr in Zukunft erscheinen; das zu glauben ist ein Irrthum. Diese Stelle zeugt also weder für, noch gegen diese Hoffnung, denn hier handelt es sich blos um den in Schwachheit zum Leiden gekommenen Jesus.

Wir wissen aber aus Mal. 4, 5, daß die Weissagung noch eine höhere Erfüllung finden wird, daß, wie die Voraussagung vom Leiden des Messias dann schon vollendet ist, so auch die prophetische Verkündigung von dem feindlichen Auftreten des Volkes wider seinen Vorgänger dann bereits eine längst erfüllte sein wird. Dann wird es also geschehen, wie die Jünger jetzt sich den Gang des Reiches Gottes, freilich irrig, gedacht hatten. Dann wird Elias erscheinen und allen Greuel im Volke Gottes ausrotten und die bisher so vielfach gestörte Reichsordnung Gottes von allem dazwischen eingekommenen Verderben reinigen und so Bahn machen dem himmlischen Könige. Nicht mehr zum Leiden, nicht mehr in Knechtsgestalt wird dann der Messias erscheinen. Zum Siege ist er gekommen, zur Aufrichtung seiner Reichsherrlichkeit.

Zwei Reihen der Weissagung auf den Messias, wie auf Elias ziehen sich durch das alte Testament. Die Jünger hatten bisher nur auf die eine geachtet; Jesus macht ihnen begreiflich, daß sie zunächst gerade in die andere sich zu vertiefen haben. Vom Menschensohne ist geschrieben, er muß viel leiden, er muß ἐξουθενηθῆναι, was hier mit Meyer am besten durch „vernichtet werden" nach dem Sprachgebrauche der LXX übersetzt wird, denn eine Gradation soll ja in den Worten liegen, während die Bedeutung „für

nichts achten" diesen Dienst weniger erfüllt. Aber auch in Eliä Geschichte sind typische Hinweisungen genug, daß er den Leidensweg zu wandeln habe. Denn mit Recht hat der scharf blickende Meyer auch hier erkannt, daß sich dieses καθώς V. 13 nur auf das zweite Satzglied beziehe, und ebenso, daß αὐτὸν keine Andeutung auf die unwürdige Behandlung der Propheten überhaupt zulasse, sondern speziell auf die Geschichte Eliä als einen Typus des dem Herrn voraneilenden Propheten hinweise. Diese Geschichte aber ist so reich an dem, was hier im Vordergrunde steht, am Widerstreben seines Volkes, an den Hindernissen, die sie seiner Wiederherstellung der alten Gottesordnung in den Weg legten, daß ein ernster Kenner der heil. Schrift sie nicht unbeachtet liegen lassen darf. Ist so aber jetzt, das liegt für den nachdenkenden Christen in der Ausführung des Herrn im heiligen Hintergrunde, die erste Reihe der Weissagungen in Erfüllung gegangen, so wird es an der Durchführung der zweiten Reihe sicher eben so wenig fehlen.

So führte also der Herr aus der Höhe seiner Verherrlichung die Seinen wieder hinab in die Tiefen seiner Knechtsgestalt, auf daß sie ihre Zeit und das, was zunächst zu erwarten war, nicht mißverständen, aber nicht als sollten sie nun in der Betrachtung dieser Tiefen verbleiben. Nicht verloren soll der Anblick der seligen Gottesherrlichkeit für sie sein. Aus der Tiefe geht für den Christen der Weg in die Höhe. In der Tiefe gedenkt er der Höhe und lebt selig im Leide im Glauben an die kommende Herrlichkeit. Aber andererseits macht diese begeisternde Hoffnung das Auge nicht trunken. Es schaut klar in die Gegenwart und in die zunächst bevorstehende Zukunft. Oben auf dem Berge der Verklärung ist es schön, Hütten bauen; aber hier unten im Thale der Leiden läßt sich auch geduldig und standhaft wandeln, als hätte man nichts dort oben geschaut, und der Mund kann schweigen von der seligen Herrlichkeit der Kinder Gottes da, wo es heißt, unter denen wandeln, die nichts von dieser höheren Welt verstehen. Im Herzen aber bleibt unwandelbar und unauslöschlich das selige Gefühl der Himmelsgüter, das wir einmal gekostet haben. Solche Lehre liegt auch in unserem Texte enthalten für den, der sie lesen kann.

Recensionen.

1.

Jens Baggesen's philosophischer Nachlaß. Herausgegeben von K. A. R. Baggesen, erster und zweiter Band. Zürich und Kopenhagen 1858 und 1863.

Die Herausgabe von Jens Baggesen's philosophischem Nachlaß ist mit dem in diesem Jahre erschienenen zweiten Bande beendigt und dem philosophischen Publikum hierdurch der vollständige Einblick in die Ansichten und die Entwickelung dieses interessanten Schriftstellers gestattet. Daß die Veröffentlichung dieses Nachlasses nach vielen Seiten hin Ausstellungen begegnen wird, ist kaum zu bezweifeln, und der Herausgeber hat im Allgemeinen mit Fernsicht vorhergesehen, was man gegen eine solche Publikation wird einzuwenden haben. Um so mehr halten wir es für unsere Pflicht, die Vorzüge des Werkes hervorzuheben, welche es unserem Dafürhalten nach nicht blos der Herausgabe vollständig würdig machen, sondern auch Jeden, der sich für das geschichtliche Studium der Philosophie interessirt, dem Herausgeber für den der Wissenschaft geleisteten Dienst zu aufrichtigem Dank verpflichten.

Aus der von August Baggesen herausgegebenen Biographie Jens Baggesen's ist ersichtlich, daß sich der Verfasser dieses Nachlasses in drei Perioden seines Lebens vorzüglich mit Philosophie beschäftigt hat. Die interessanteren Ergebnisse der ersten Periode dieser seiner philosophischen Thätigkeit sind in dem Briefwechsel mit Reinhold und Jacobi niedergelegt, und die zum Theil längeren, zum Theil kürzeren Aufsätze, welche aus der zweiten und dritten Periode

(1809—12 und 1821—25) stammen, sind es, welche den Inhalt der vorliegenden beiden Bände bilden.

Ganz abgesehen von den eigenen Resultaten, zu denen der Verfasser durch seine philosophischen Betrachtungen gelangt, muß dem Kulturhistoriker jedes schriftliche Denkmal aus einer Zeit von Werth sein, in welcher die Grundlagen unserer ganzen heutigen Bildung gelegt und der Anstoß zu der so fruchtbaren Weiterentwickelung der Philosophie gegeben wurde. Dies muß um so mehr der Fall sein, wenn dieses Denkmal aus der Feder eines Mannes, wie Baggesen, herrührt, von dessen geistiger Bedeutsamkeit und vielseitiger Begabung andere Produktionen genugsam Zeugniß ablegen. Die Zeit, welcher Baggesen's philosophische Aufsätze entstammen, war diejenige, in welcher die kantische Philosophie nach langen Kämpfen Wurzel gefaßt und begeisterte Anhänger gefunden, in welcher sie mächtig einzugreifen und die ganze geistige Atmosphäre unserer Nation umzugestalten begonnen hatte. Reinhold und Fichte hatten, von ihr angeregt, die höchsten Probleme der Philosophie und des Lebens in fundamental neuer Weise behandelt. Schelling war, durch diese veranlaßt, aufgetreten und hatte in seinen Schriften der Philosophie eine völlig neue Stellung, verbunden mit einer völlig neuen Aufgabe, gegeben, die ihre Lösung zwar erst durch Hegel erhielt, die aber schon damals zu wirken und in alle Verhältnisse des wissenschaftlichen und praktischen Lebens einzugreifen begann. Es ist so allgemein anerkannt, in wie hohem Grade die philosophischen Bestrebungen der damaligen Zeit auf die gleichzeitige und nachfolgende Bildung unseres Jahrhunderts einwirkten, daß wir an diesem Orte hierauf nicht näher einzugehen brauchen; indeß gehört diese Zeit doch für uns zu sehr schon der Vergangenheit an, daß wir nicht auch vom objektiv-historischen Gesichtspunkt aus im Stande wären, neben den bedeutenden Vorzügen auch die Nachtheile und neben den allgemein belebenden Einflüssen auch die Einseitigkeiten einzusehen, welche eine philosophische Richtung wie die Fichte-Schelling'sche nothwendig begleiten mußten. Die historischen Erfolge sowohl, wie auch unser eigener veränderter Standpunkt belehren uns nur zu sehr hierüber und wir haben im Gegentheil oft Mühe, die geschichtliche Gerechtigkeit zu

üben, wenn uns heut' zu Tage auf allen Seiten mehr die schlimmen, als die guten Folgen eines einseitigen Idealismus entgegentreten. So muß uns denn um so mehr jedes schriftliche Denkmal erwünscht sein, welches uns in die kulturhistorischen Zusammenhänge und den eigentlichen Charakter der damaligen Zeit blicken läßt. Die übergroße Masse des wahrhaft Vorzüglichen und Klassischen hat uns lange gewöhnt und genöthigt, nur die hervortretenden Lichtpunkte in's Auge zu fassen, und das Studium der mehr verborgen liegenden Verhältnisse ist nicht selten gegen dasjenige der epochemachenden Erscheinungen in den Hintergrund getreten. Und dennoch berechtigt erst eine genaue und eingehende Kenntniß auch der minder bedeutenden Leistungen auf dem Gebiete von Wissenschaft, Kunst und öffentlichem Leben zu einem objektiv-historischen Urtheil, und eine richtige Ansicht des Bleibenden und Klassischen wird erst dann ermöglicht, wenn sich das Bedeutende nicht skizzenhaft vorzeichnet und gruppirt, sondern, vom Lichte des Zeitgeistes beleuchtet, plastisch vom Hintergrunde des Mittelmäßigen und Unbedeutenden abhebt. — Unsere ganze geistige Bildung nimmt im Vergleich zu derjenigen der uns benachbarten Völker einen wesentlich eigenthümlichen Lauf. Nirgends findet man diese extremen Standpunkte, diesen Wechsel von allgemeinen Stimmungen, wie bei uns, nirgends aber auch jene riesenhaften Fortschritte, durch die wir fast in allen Gebieten während dieses Jahrhunderts die geistige Oberhand behaupten. So entfaltet sich denn dem Blick des Kulturhistorikers fast mit jedem Jahrhundert ein neues Bild geistigen Lebens, verschieden durch den veränderten Hintergrund sowohl, wie durch die völlig neuen Charaktere. Und wie wir denn auch bei dem einzelnen Menschen eines jeden Lebensalters eigenste Züge in dem vorhergehenden vorbereitet sehen, und dem genauen Beobachter in jeder Periode der geistigen Entwicklung auch für künftige Jahre die Wege vorgezeichnet erscheinen, so gewahren wir nicht selten in dem ausgeführten Bilde einer Zeit gerade im Hintergrund, mitten unter den wenigen bedeutenden Erscheinungen diejenigen Züge unverkennbar hervortreten, die sich in einem folgenden Jahrzehnt bestimmter ausprägen und die Oberhand gewinnen.

Die kantische Philosophie hatte in der Fichte-Schelling'schen

Spekulation eine durchaus einseitige Weiterbildung erfahren. Die Trennung der Welt in eine sinnliche und übersinnliche, eine erkennbare und unerkennbare, d. h. der Dualismus in der kantischen Lehre, mußte nothwendig zwei Wege der Spekulation eröffnen und es lag in dem ganzen Charakter der damaligen Zeit wesentlich und nothwendig begründet, daß man zur Lösung des Dualismus das Centrum der Spekulation in die subjektive, erkennbare Welt verlegte und von diesem Standpunkt aus eine Konstruktion des Universums unternahm. Zwar hatte schon bei Lebzeiten Kant's Jacobi den entgegengesetzten Standpunkt einzunehmen gesucht, allein das Richtige in seiner Ansicht wurde damals verkannt und der Zeitgeist, der durch die neuen und überraschenden Erfolge der Kritik vielleicht nur zu viel Selbstvertrauen erlangt, trug wenig Begehren nach einer Spekulation, die durch ihr Prinzip und ihren Ausgangspunkt sich selbst schon das Urtheil der Unfähigkeit sprach. Aber doch mochte man schon damals, noch mehr aber in der ihr folgenden Epoche des einseitigen Idealismus die Mängel empfinden, welche die neue Richtung der Philosophie aufzuweisen hatte, und es ist darum nicht zu verwundern, wenn sich damals schon einzelne Stimmen gegen dieselbe erklärten. Und so sehen wir denn auch von verschiedenen Seiten her die Gegensätze gegen den Idealismus sich allmählich immer mehr zu einer entgegengesetzten Strömung vereinigen, welche in späterer Zeit durch eine tiefere philosophische Durchbildung genugsam erstarkte, um in einem Schleiermacher eine bedeutende und eingreifende Wirksamkeit zu erlangen. Zu diesen Stimmen, welche sich schon in jener Zeit gegen den Idealismus eines Fichte und den Indifferentismus eines Schelling erhoben, zu jenen kleineren Strömungen, welche die neue Strömung bilden halfen, möchten wir auch den vor uns liegenden Schriftsteller, Jens Baggesen rechnen, in dessen philosophischen Ansichten wir, wie schon bei Jacobi, jene Züge vorgezeichnet finden, die in bestimmterer Fassung das Charakteristische der schleiermacher'schen Ansichten bilden.

Man kommt einigermaßen in Verlegenheit, wenn man den Inhalt der beiden besprochenen Bände in einer kurzen Uebersicht angeben soll, denn derselbe verbreitet sich über eine Menge der ver-

schiedenartigsten Fragen und bleibt dabei doch immer zu aphoristisch, um dem Leser den Einblick in das Ganze einer durchgebildeten philosophischen Grundansicht zu ermöglichen. Diese Schwierigkeit wird noch erhöht durch die eigenthümliche Schreibweise und die Methode der Darstellung, die nur selten während einer längeren Erörterung sich innerhalb der Grenzen des philosophischen Sprachgebrauchs hält und nur zu leicht gerade in den interessantesten Partieen und während der Erörterung der wichtigsten Fragen Allegorieen an die Stelle streng logischer Ausdrücke und gewählte Bilder an die Stelle bestimmt abgegrenzter Begriffe treten läßt. Baggesen war eben eine jener seltenen Naturen, die in sich zwei entgegengesetzte Standpunkte vereinigten, die zugleich dichteten und philosophirten, und uns scheint die Bemerkung, die man in dieser Beziehung über Schiller gemacht, in erhöhtem Grade und vielleicht mit mehr Recht auf unseren Schriftsteller anwendbar, daß nämlich die philosophische Anlage und das Streben nach systematisch-denkender Betrachtung der freien und unmittelbaren Entwicklung der Dichtergabe nicht selten ebenso, wie diese letztere der klaren und nüchternen Mittheilung der philosophischen Ideen hindernd in den Weg getreten ist. Kunst und Philosophie sind eben zwei getrennte Gebiete menschlicher Geistesthätigkeit, innerhalb deren auf verschiedenen Wegen und von entgegengesetzten Standpunkten aus das nämliche Räthsel zu lösen unternommen wird. Die Versöhnung der Gegensätze, die in der Wirklichkeit auftreten, die Vereinigung der scheinbar getrennten und sich widersprechenden Vorgänge und Erscheinungen sucht die Kunst ebenso im Gebiete der Anschauung, wie die Philosophie in dem der denkenden Reflexion zu verwirklichen. So mag es denn wohl oft kommen, daß dem denkenden Dichtergeiste, an welchen in einer Zeit der größten geistigen Thätigkeit die höchsten und werthvollsten Fragen über menschliches Leben und Trachten herantreten, die Antwort auf diese Fragen während des ernsten Nachdenkens sich leichter und befriedigender in dichterischer Einkleidung darstellt, als in den unbiegsamen und oft rauhen Formen einer philosophischen Terminologie.

Das Zentrum der Ansichten Baggesen's, aus dem er seine eigene Weltanschauung entwickelt, aus dem er die philosophischen

Leistungen seiner Zeitgenossen, sowie der Vergangenheit beurtheilt und welches er auch, trotz wesentlicher eigener Weiterentwicklung und Umgestaltung seiner Ansichten nicht verläßt, kann man füglich in dem Satz zusammenfassen, daß der eigentliche Mittelpunkt, der innerste Kern des menschlichen Wesens nicht in den Gebieten des Sinnes und Verstandes, auch nicht in dem der Vernunft im kantischen Sinne, sondern im Gemüth, im Herzen zu suchen ist. Diesen Mittelpunkt, von dem das ganze übrige geistige Leben des Menschen ausgeht, in welchem die ursprünglichsten Wahrheiten, die Voraussetzungen alles Denkens und Erkennens zu suchen sind, auf den sich im idealen Menschen alle übrigen geistigen Kräfte und Thätigkeiten zurückbeziehen müssen, bezeichnet er mit dem Namen der Vernunft [a]), die nach seiner Ansicht von Kant herabgesetzt, verkannt und mit dem reinen Verstand identifizirt worden ist [b]). Zwar ist ihm die Vernunft nicht schlechthin Gefühl, jedoch ist aus seinen sämmtlichen Aeußerungen über diesen Gegenstand doch klar, daß er über allen, einzeln nennbaren geistigen Vermögen des Menschen, als Verstand, Sinn, Einbildungskraft, Wille, eine diese alle zusammenfassende Kraft annimmt [c]), durch die alle jene anderen Vermögen ihre wahrhafte und bedeutsame Verwerthung finden, auf welche alle anderen Kräfte und Thätigkeiten des Menschen sich beziehen müssen und in der auch alle durch den Sinn wahrgenommenen Erscheinungen, durch den Verstand gedachten Begriffe und durch den Willen gewollten Handlungen zum eigentlichen Bewußt-

a) Die Vernunft ist nichts, als die innere Existenz des Menschen. Bd. I, S. 164. Vernunft ist das Vermögen des absoluten menschlichen Seins. I, 188. Nur als Vernunft existiren wir. I, 186.

b) Kant's reine Vernunft ist eigentlich reiner Verstand. I, 278.

c) Die reine Vernunft ist das Prinzip, die Ursache, die Wahrheit alles Wissenschaftlichen und Sittlichen im Menschen. Sie ist absolut einfach und weder an sich theoretisch, noch praktisch, noch beides zugleich, sondern die eine untheilbare und unwandelbare Vernunft offenbart sich theoretisch und praktisch, indem sie durch sich selber erkennt, mittels des Verstandes weiß, mittels der Freiheit will und mittels der Sinnlichkeit anschaut. Die Vernunft ist eine Kraft und kein Vermögen — sie besitzt die Vermögen. Die Vernunft hat Verstand und ist denkend — die Vernunft hat Freiheit und ist wollend — die Vernunft hat Sinnlichkeit und ist anschauend. I, 164.

sein gelangen. Auch ist ihm diese Kraft erst im entwickelten Menschen Vernunft im wahren Sinne a), während er im noch unentwickelten nur die Anlage dazu, ein Vernunftgefühl, annimmt, das erst durch die Ausbildung des Verstandes zur eigentlichen Vernunft sich entwickelt b). Aber während er so in der Vernunft das Zentrum, den eigentlichen Vereinigungspunkt der menschlichen Geisteskräfte sieht, schreibt er ihr doch auch außer dieser mittelbaren Thätigkeit noch ein ganz unmittelbares Erkenntnißvermögen zu und sieht in ihr ein Mittel, sich derjenigen höchsten Wahrheiten bewußt zu werden, welche der Mensch nicht durch die Sinne in den Formen der Sinnlichkeit erschaut, auch nicht durch den Verstand in den Begriffen denkt, sondern welche ihm nur durch eine unmittelbare Offenbarung, eine übersinnliche Anschauung in seinem Herzen zum Bewußtsein gelangen c). Diese dem Menschen angeborenen Vernunftwahrheiten nennt er Ideen und behauptet von ihnen im Gegensatz zu Kant, daß sie nicht durch Abstraktion letztlich aus der sinnlichen Erfahrung oder den angeborenen Verstandesbegriffen stammen, sondern daß sie einen ihnen eigenen übersinnlichen Ursprung haben, ja daß sie sogar, statt durch Sinnlich-

a) Vernunft ist die oberste Kraft, die Kraft der Kräfte, des Denkens und Wollens im Menschen — sein Gewissen — sein Geist — das Göttliche im Staube. Aber diese Kraft ist nicht in gleicher Potenz in allen Menschen da. Sie ist vielleicht in Vielen nicht einmal entwickelt oder persönlich offenbart. I, 337.

b) Das oberste Gefühl, das höchste und tiefste im Menschen — sein Urgefühl — das Vernunftgefühl — welches der eigentlichen Vernunftentwicklung vorhergeht — und bevor der Verstand in dessen Dienste den ganzen Menschen ausgebildet — trotz aller Energie des reinen Wollens gewissenhaft thätiger Freiheit — sehr dunkel — mehr oder weniger klar — nur nicht völlig deutlich sein kann — möchte ich auch reine, d. h. übersinnliche Liebe nennen. II, 228.

c) Die Vernunft kann auf unvernünftige Fragen nichts antworten. Ihr Schweigen auf alle Fragen meiner Sinnlichkeit in der Sprache der Kategorieen, ist mir eben ein heiliges, bedeutungsvolles Schweigen — und verbürgt mir, daß bloßes Denken ihre Sprache nicht sei und daß mein Verstand ihre Antwort nicht verstehen würde. I, 216. — Die Anschauung der Vernunft ist über das Empirische erhaben, als das vernünftige Wollen über sinnliche Triebe. I, 218.

keit und Verstand zum Bewußtsein zu gelangen, vielmehr selbst gerade alle anderen durch die Sinne, den Verstand oder den Willen möglichen Geistesthätigkeiten letztlich bedingen a). Ueber diese dem Menschen angeborenen Wahrheiten äußert sich Baggesen an verschiedenen Stellen sehr verschieden, und es ist darum keine ganz bestimmte Angabe über seine hierher gehörenden Ansichten möglich. Jedoch steht im Allgemeinen soviel fest, daß er solcher angeborenen Ideen drei b) annimmt, doch so, daß sie alle aus einem im noch unentwickelten Menschen ursprünglich liegenden Vernunftgefühl, einem dunkeln Ahnen des Einzigen, Ewigen, Unendlichen, über Alles Erhabenen hervorgehen c), welches sich erst durch Ausbildung des Verstandes und der Sinnlichkeit zu einer klaren Idee d) der Gottheit entwickelt, aus der dann auch die Idee des Ich (der Freiheit) und durch die empirische Betrachtung und Erfahrung die Idee des Weltalls hervorgeht e).

Wir können uns hier nicht darauf einlassen, die nähere philo-

---

a) Vernunft ist das Vermögen der reinen Anschauungen — Gefühle — Gedanken — (der von Plato genannten Ideen). — Reine Anschauungen (Vernunftanschauungen) sind Offenbarungen — vor aller Erfahrung, die aller menschlichen Wissenschaft und Kunst und Tugend zu Grunde liegen. Es sind Urwahrnehmungen, wodurch alle einzelnen Wahrnehmungen im Leben möglich werden. II, 227.

b) Allgemein anerkannte Grundwahrheiten gibt es, gab es von jeher und wird es immer geben drei: Gott, die Welt und das denkende Individuum selber. II, 234.

c) Jedes Wissen setzt Glauben voraus, d. i. eine unmittelbare Ueberzeugung des Seins im Gewußten. Diese unmittelbare Ueberzeugung ist nicht unser menschliches Selbstbewußtsein, sondern das Bewußtsein, dem wir Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein unterordnen, Gottbewußtsein — gleichsam das höhere Selbstbewußtsein der Vernunft in ihrer Einheit, Ewigkeit und Unwandelbarkeit. I, 163.

d) Der Mensch ist eines dreifachen Gefühles fähig, eines Seingefühls, eines Verstandgefühls und eines Vernunftgefühls. Der vermittelnde Verstand verwandelt das erste in Vorstellung, das zweite in Begriff und das dritte in Idee. II, 228.

e) Nur von Gottes Sein und der denkenden und wollenden Seele (des Ichs) Dasein, gibt es innere Offenbarung, unbedingtes Vorauswissen, Vorherkenntniß, reine apriorische Kunde. Durch beide erst gelange ich mittels Erfahrung zur Naturkunde. II, 231.

sophische Ausdeutung und Deduktion dieser Grundsätze der baggesen'schen Spekulation anzugeben. Wir wollten nur durch ihre Anführung den Standpunkt charakterisiren, auf dem er im Unterschiede zu anderen, ihm kontemporären Philosophen steht. Von diesem Standpunkt aus erklären sich seine Ausfälle gegen die idealistischen Bestrebungen der nachkantischen Philosophie, seine Auffassung der Philosophie in ihrer systematischen und historischen Entwicklung, sowie seine eigenen weiteren Ausführungen zur Genüge.

Es ist genugsam einleuchtend, daß ein Denker, der den Mittelpunkt seiner ganzen Philosophie, Prinzip und Ausgangspunkt seiner Spekulation in das Uebersinnliche verlegt, der in den Offenbarungen des unmittelbaren geistigen Lebens die Grundlagen der ganzen Geistesentwicklung sieht, daß ein solcher Denker entschieden gegen eine Richtung der Philosophie auftreten mußte, welche in den Ergebnissen der sinnlichen Erfahrung und den ursprünglichen Verstandesformen die Quelle aller unserer Erkenntnisse zu finden meint, welche kein anderes objektives Wissen, als das durch die empirische Erfahrung begründete und kein anderes Mittel der Erkenntniß, als das des verständigen Denkens kennt, die in den thatsächlich vorhandenen Ideen unserer Vernunft keine angeborenen Wahrheiten, sondern nur Abstrakte der die Grenzen der möglichen Erfahrung überschreitenden Denkkraft sieht. Es ist ebenso erklärlich, daß einem Philosophen, der das Zentrum des menschlichen Wesens im Gemüthsleben findet, der die Trennung von Sinnlichkeit, Verstand, praktischer und theoretischer Vernunft in jener schroffen Weise, wie bei Kant, nicht zugibt a), daß einem solchen die Erscheinungen des geistigen Lebens zu unbegreiflich und zu verborgen, ihre Abstufungen zu mannichfaltig erscheinen, um sie, von einem Punkt aus beginnend, in den Schematismus eines philosophischen Systems zu befassen. Es gehört immer eine gewisse Einseitigkeit, eine bevorzugte Betonung einer bestimmten Seite des menschlichen Wesens

---

a) Kant scheint mir überall das Charakteristische der Vernunft, ihre Einheit und Einfachheit, zu verkennen. Schon seine Eintheilung derselben in theoretische und praktische, die noch dazu eine reale und nicht blos in der Anwendung verschiedene Theilung sein soll, scheint mir unvernünftig. I, 158.



dazu, um sich mit einer abstrakten logischen Formulirung zu begnügen oder um zu meinen, in einem speziellen Rhythmus den Schlüssel zur Erklärung aller der mannichfachen und unendlichen Phänomene des geistigen Lebens gefunden zu haben, die in immer neuen und unerforschlichen Nüancirungen unserem geistigen Auge sich darbieten. Wer aber tiefer in das Leben der Seele eindringt, der erkennt, daß die größeren und mit Namen bezeichneten Unterschiede in den Vorgängen des psychischen Lebens doch nur die groben und oft unrichtigen Züge sind, die, weit entfernt, die unerschöpfliche Fülle freier geistiger Thätigkeit auszumessen, vielmehr nur die Umrisse zu einer Skizze liefern, die doch nur in den seltensten Fällen ein schwaches Nachbild der Wirklichkeit ist. Ihm muß der Versuch, in dem Ganzen einer systematischen Weltanschauung die zahllose Menge feinerer geistiger Prozesse zu erklären, von vornherein unausführbar scheinen und er wird einem noch so tiefsinnig gedachten und logisch richtigen System doch nie mehr, als eine historische Berechtigung zugestehen können. Aber gerade diese historische Betrachtung und Beurtheilung ist es, die wir am allerwenigsten bei unserem Schriftsteller suchen dürfen. Er stand eben zu sehr in seiner Zeit, war von der Fähigkeit und der originellen Schöpferkraft seines Zeitalters zu sehr erfüllt, um mit unparteiischem Auge in die Vergangenheit blicken und die durcheinander laufenden Fäden des großen Gedankennetzes verfolgen zu können, die doch nur einem tiefer blickenden historischen Sinn sich entwirren. Die Zeit, in welcher man vorzugsweise solchen historischen Betrachtungen nachgehen wird, ist nie eine eigentlich produktive: sie wird immer durch eine gewisse Armuth und Standpunktlosigkeit, durch einen gewissen Mangel an eigener Schöpferkraft gekennzeichnet, darum aber auch für die Auffassung historischer Größe, für das Verständniß vorübergehender, nur relativ bedeutender Erscheinungen um so geeigneter sein. Sie wird das von der Vergangenheit übergebene Material sorgfältiger untersuchen, die oft unbewußt auftretenden Einwirkungen einer produktiveren Epoche verständiger auffassen und durch parteilose Uebung historischer Kritik jenes Verständniß ihrer selbst, jenen Einblick in ihre eigenen Bedürfnisse erlangen, durch welche erst wieder ein bedeu-

tender Fortschritt ermöglicht wird. Diese Eigenschaften, welche so sehr unsere Gegenwart charakterisiren, sind es, die wir mehr oder weniger bei allen bedeutenderen literarischen Größen der damaligen Zeit vergebens suchen, die darum auch bei dem besprochenen Schriftsteller zu vermissen uns nicht wundern darf. Wenn wir, wie schon oben bemerkt, in den der kritischen und idealistischen Philosophie feindlichen Ansichten die Anfänge einer späterhin sehr einflußreichen und wohlthätigen Zeitströmung erkennen, wenn wir selbst an jener ganzen Richtung die nämlichen Ausstellungen zu machen haben, so werden wir doch nicht umhin können, einzugestehen, daß doch auch diese neue, der damaligen so entgegengesetzte Ansicht wesentlich in der kantischen Philosophie wurzelt, daß der so bedeutsame Tadel, den früher Jacobi ausgesprochen, in den Baggesen einstimmt und den wir von einem durchaus neuen und positiven Standpunkt aus später von Schleiermacher wiederholen hören, immerhin eine Erkenntniß voraussetzt, die nur durch die kritische Gedankenarbeit eines Kant ermöglicht wurde. Wir werden uns darum zwar nicht wundern, keineswegs aber einstimmen können, wenn der Verfasser der vorliegenden Bände mit oft schonungsloser Strenge gegen die kantischen Ansichten loszieht, wenn er in der kantischen Trennung der verschiedenen geistigen Vermögen des Menschen, der bevorzugten Betonung des Verstandes, der Eintheilung der Vernunft in theoretische und praktische, der Entgegensetzung der sinnlichen und übersinnlichen Welt und der Behauptung, daß ein Wissen nur über erstere möglich sei, wenn er in allen diesen Sätzen der Kritik den Anfang und Ursprung der verkehrten Richtung der Philosophie zu finden meint, wenn er darum mit immer erneuten Kräften gegen diese Behauptungen zu Felde zieht und sie vor Allem umstoßen zu müssen glaubt. Von unserem gegenwärtigen Standpunkt aus ist es uns ebenso klar, daß Fichte, Schelling, Hegel, wie daß Jacobi und Schleiermacher wesentlich auf dem Boden der von Kant geübten Kritik stehen. Wir können heut' zu Tage einsehen, daß das Epochemachende, Heil- wie Unheilbringende der Kritik gerade in der Trennung der sinnlichen, erkennbaren von der übersinnlichen, unerkennbaren Welt lag, daß das Bedeutungsvolle derselben nicht sowohl darin zu suchen ist,

daß Kant die Unmöglichkeit der Beweise von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit darthat, sondern vielmehr darin, daß er zwischen den Wahrheiten der äußeren Erfahrung und denjenigen anderen unterschied, zu deren Kenntniß wir durch keinerlei empirische Erfahrung hingeleitet werden können, daß er eine Grenze zog, diesseits welcher eine ganz andere Weltordnung als jenseits herrschte. Uns erscheint der weitere Satz, daß die Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit nicht beweisbar seien, erst als eine sekundäre, keineswegs aus jenem ersteren nothwendig folgende Behauptung, die positiven Sätze der kantischen Kritik selbst, sowie die Weiterbildung derselben durch Fichte nur eine einseitige Betonung des einen Faktors, nur die eine mögliche Konsequenz zu sein, der eine andere ebenso mögliche gegenüberstand, die sich ebenfalls mit der Zeit geltend machen mußte. So erscheint uns denn auch die fichte'sche Philosophie nur die eine, die jacobi-schleiermacher'sche die andere Seite der neuen Wahrheit zu sein. Freilich liegt diese letztere verborgener, und es mochte eine genauere, theoretische, wie praktische Einsicht erforderlich sein, um auch ihr endlich eine jener anderen ebenbürtige Stellung einzuräumen. Aber gerade, daß sie, wenn auch nicht allgemein anerkannt, dennoch geahnt, schon gleichzeitig mit der idealistischen Richtung der Philosophie auftrat, daß sie sogar in Schleiermacher als die eine historische Konsequenz derselben sich geltend machte, ist uns ein Beweis, daß sie dem eigentlichen Sinn der kantischen Kritik nicht so fern stand, wie man wohl im Anfang meinen mochte. Die große Wahrheit, die eben in der schleiermacher'schen Ansicht liegt, daß der Ursprung aller jener höheren religiösen Ideen ein anderer, als derjenige des Wissens über die sinnliche Außenwelt ist, lag schon in jener Trennung in eine sinnliche und übersinnliche, in eine empirische (Erscheinungs-) und eine intelligible Welt im Keim verborgen. Freilich war es erst einer so tief religiösen und zugleich philosophisch angelegten Natur, wie Schleiermacher, vorbehalten, diese Wahrheit in einer dem religiösen und philosophischen Bewußtsein genügenden Form auszusprechen. Seiner originellen und fundamental neuen Auffassung gegenüber erscheinen alle früheren Bestrebungen, mit einer auch den Bedürfnissen des Gemüths und

des Herzens genügenden Ansicht durchzudringen, wie dies Jacobi und auch unser vorliegender Schriftsteller gewollt, doch nur als untergeordnete Versuche, denen wir jedoch keineswegs historische Berechtigung absprechen wollen.

Wenn Baggesen sich schon der kantischen Philosophie gegenüber mit so geringer Anerkennung äußert, so kann uns seine Beurtheilung Fichte's, in dem überhaupt der starre Idealismus seinen Gipfel erreicht, noch weniger erstaunen. Daß er auch den aus Fichte hervorgegangenen Schelling verkennt, ist uns ein Beweis, daß er vom Standpunkt des Zeitgenossen aus in den eigentlichen Sinn dieser Weiterbildung nicht eingedrungen ist, daß er nicht eingesehen hat, daß diese neue Wendung der Philosophie gerade jene Vertiefung anbahnen und wesentlich jenen Standpunkt vorbereiten sollte, den er als den einzig richtigen in der Philosophie bezeichnet. Zwar wollen wir nicht gerade behaupten, daß Baggesen sich mit dem aus der idealistischen Philosophie hervorgegangenen schleiermacher'schen Standpunkte schlechthin einverstanden erklärt haben würde, allein man wird immerhin zugeben müssen, daß jene gegenseitige Toleranz von Religion und Philosophie, jene Vereinigung von Glauben und Wissen, nach der Baggesen strebt, und die er individuell für sich gefunden zu haben meint, eben nur einmal in wirklich bedeutender Weise, mit gleichmäßiger Betonung des philosophischen und religiösen Bewußtseins, nämlich in Schleiermacher, aufgetreten ist. Das ist es eben, was diese merkwürdige Erscheinung für uns gerade so bedeutungsvoll macht, daß sie auf dem damaligen Standpunkte, an der Spitze der philosophischen und humanistischen Bildung unseres Jahrhunderts das zu verwirklichen gewußt hat, wornach wir bis auf den heutigen Tag immer noch vergeblich ringen.

Es muß uns um so auffallender erscheinen, bei Baggesen für einen Philosophen, wie Schelling, kein Verständniß zu finden, da er doch selbst unstreitig mit ihm so viele Züge gemein hat. Jene Vereinigung künstlerisch-poetischer und philosophischer Anlage fand doch bei beiden, wenn auch bei Schelling mit Bevorzugung der letzteren, bei Baggesen mit Betonung der ersteren Statt. Dabei berührt sich Baggesen in seinen philosophischen Auseinandersetzungen

und Gedanken gerade bei den wichtigsten Fragen nicht selten mit Schelling, so sehr er auch im Prinzip und Ausgangspunkt von ihm differirt. Wenn z. B. Baggesen bei der Besprechung der drei Vernunftideen von Gott, Welt und Ich im Gegensatz zu Kant, der sie einander koordinirte, behauptet, die beiden letzteren seien der ersteren vielmehr subordinirt, erstere der Träger jener beiden letzteren, wenn er in der Idee von Gott das Ideal der Vernunft sieht, das nicht in unserer Vernunft ist, der vielmehr unsere Vernunft selbst angehört, wenn er die Vernunft weiterhin als intellektuelle Anschauung Gottes a), und die Gottheit selbst an einer anderen Stelle als das Absolute, das über Subjekt und Objekt Erhabene b), das Ideale und Reale in ursprünglicher Einheit bezeichnet, wenn er sogar behauptet, nur in Gott könnten alle realen Gegensätze in sich eins, identisch und indifferent gedacht werden c), so liegen in die-

---

a) Die drei Vernunftideen als homogen anzunehmen, der Seele und der Welt eine ähnliche, geschweige denn gleiche Idealsphäre beizulegen, als Gott, ist eine Ungereimtheit, wozu Kant so Viele nach ihm verführt hat. .... Die zwei ersten Ideen von der Seele und der Welt schwimmen so zu sagen als zwei Partikular-Ideen in dem Ozean jener Idee.... Die Idee von Gott ist überschwänglich größer, als jene — und kann unmöglich gleicher Art, gleicher Natur, gleichen Wesens und gleichen Ursprungs mit jenen sein. Jene sind nämlich unsere Ideen — Ideen, die unserer Vernunft als solcher angehören — diese ist das Ideal unserer Vernunft — eine Idee, welche unserer Vernunft als solche gehört. Sie selbst ist nur durch diese Idee außer ihr möglich, als Gebärerin eigener Ideen. Sie ist nichts als ein Tropfen dieses Ideenmeeres der Uridee. — Dem Stoff nach bloßes Gewissen, der Form nach bloße intellektuelle Anschauung, jenes auf sich, dieses auf Gott bezogen. I, 78.

b) Das Absolute ist über alle Subjektivität und Objektivität erhaben. I, 219. Es gibt kein absolutes Sein, denn das göttliche Sein. I, 273.

c) Das Sein, das Urwesen, das Ureins ist Gott; das Wesen, die Natur, das in der Erscheinung Verschiedene ist das Universum, die erste ist die ideale Seite des Alls, die zweite die reale — der Theorie und der Praxis — des Geistigen und des Materiellen — des Wissenschaftlichen und des Praktischen — des Allgemeinen und des Besonderen — des Objektiven und Subjektiven — des Unendlichen und Endlichen — des Wissens und des Handelns — das Alles an sich eins, für Gott allein, aber an sich eins und dasselbe ist und nur in Gott als schlechthin identisch und indifferent gedacht werden kann. I, 251.

sen sämmtlichen Ausdrücken ebenso viele Anklänge an schelling'sche, ja selbst an fichte'sche Lehren. Allerdings müssen wir hierbei zugeben, daß Baggesen auf wesentlich anderem Weg zu seinen Ergebnissen gekommen und daß er selbst zuweilen mit den nämlichen Worten eine wesentlich andere Bedeutung verbindet. Am meisten Anerkennung hat Baggesen unter den gleichzeitigen Philosophen für Jacobi, mit dem er indeß auch nicht völlig übereinstimmen kann. Namentlich will er der Vernunft die Fähigkeit nicht absprechen, Gott zu erkennen. a) Ihm scheint eine Ansicht, wie diejenige Jacobi's, nach welcher die Ueberzeugung vom Dasein Gottes lediglich Sache des Gefühls ist, zu vag und unbestimmt zu sein b). Zwar gibt er zu, daß in Jacobi's Gefühl eine wahrhafte und feste Ueberzeugung vom Dasein einer Gottheit, unerschütterlicher Glaube enthalten ist, indeß scheint ihm doch das Organ zur Erkenntniß Gottes bestimmter abgegrenzt zu sein und nicht mit dem Gefühl schlechthin zusammenzufallen c). So unterscheidet er denn, wie schon oben bemerkt, ein bestimmtes Vernunftgefühl und setzt den Glauben an Gott in das Erwachen der Vernunft, während

---

a) Wir behaupten, die Vernunft erkenne Gott, indem sie an Gott glaubt, und sei nur mittels dieser Erkenntniß, was sie ist, über jede Fähigkeit in uns, über unsern Verstand, unsern Sinn und unser Gefühl erhaben.... Wer die Erkenntniß von Gott, das hellere oder dunklere Gottesbewußtsein in dem zurwahren Menschheit entwickelten Menschen leugnet, der leugnet die Vernunft. II, 297.

b) Wenn Jacobi, mit scheinbarer Ueberzeugung von seinem Nichtwissen der Wahrheit, sich dem bloßen Gefühlsglauben in die Arme warf, schien es ein salto mortale, ein Sturz der Verzweiflung zur Rettung der Seele durch Aufgeben des Geistes. Denn der Geist ist in seinem Erkennen über Gefühl und Glauben erhaben, er erkennt, was die Seele ahnet und das Herz glaubt.

c) Wir möchten unseren Glauben und unsere Erkenntniß Gottes nicht auf's Gefühl zurückführen, wie Jacobi. Jacobi schloß von seinem eigenen, seltenen, ebenso hellen als tiefen, frühe durch ungewöhnliche Forschung gereinigten Gefühl zu vertrauensvoll auf das Gefühl aller Anderen und hielt mit Unrecht Gefühl und Gefühlsglauben für weniger verschieden nach den individuellen Beschaffenheiten, als Vernunft, Verstand und die übrigen Vermögen zur Wahrnehmung und Erkenntniß in dem Menschen. II, 296.

ihm durch die erwachte und entwickelte Vernunft auch eine Erkenntniß Gottes möglich scheint a).

Nächst Jacobi war es besonders Reinhold, dem Baggesen, wie uns die im ersten Bande abgedruckten Briefe und der früher veröffentlichte Briefwechsel beweisen, vorzugsweise seine Anerkennung zu Theil werden läßt. Freundschaftlich mit ihm verbunden, hatte er auch für dessen Philosophie ein besonderes, näheres Verständniß. Jedoch beruhte seine Uebereinstimmung mit ihm mehr auf einer gewissen Gleichartigkeit der ganzen geistigen Physiognomie, einer ähnlichen Geistes- und Gesinnungstüchtigkeit, als daß er selbst in die abstrakten Gebiete der reinhold'schen Spekulation eingedrungen wäre oder mit ihren Methoden und Tendenzen sich einverstanden erklärt hätte.

Von dem eben bezeichneten Standpunkt aus übt Baggesen seine Kritik ebenso, wie er auch seine eigenen individuellen Ansichten entwickelt. Während er jedoch in der zweiten Epoche (aus den Jahren 1809—11), sich wesentlich negativ verhält und polemisch und nur im Anschluß an diese Polemik seine eigenen Gedanken mittheilt, runden sich diese letzteren allmählich während der letzten Epoche seiner Spekulation zu einer selbstständigen Weltanschauung ab, die, in den Grundsätzen wesentlich mit seinen früheren Ansichten übereinstimmend, sich dabei doch auch auf die Erörterung einzelner Fragen spezieller einläßt. Diese Fragen sind zum größten Theil dem Gebiet der Religionsphilosophie und der Ethik entnommen. Uns würde die nähere Angabe und Darstellung seiner hierhergehörenden Ansichten zu weit über die Grenzen einer bloßen Uebersicht führen, um uns an diesem Orte näher auf eine solche einlassen zu können. Nur der allgemeinen Fassung der philosophischen Aufgabe, seiner Ansichten über Stellung der Philosophie zu Religion und Leben möchten wir noch in Kürze Erwähnung thun, weil es uns scheint, als könnte die Jetztzeit ge-

a) Der Glaube an Gott ist das Erwachen der Vernunft, das Wesen der Vernunft ist die Erkenntniß Gottes. Es gibt im menschlichen Geiste eine angeborene Wahrheit: Gott und die Vernunft ist das Bewußtwerden derselben. II, 296.



rade in diesem Punkte bei dem philosophirenden Dichter jene Geistesverfassung kennen lernen, die, gleichweit von Fanatismus und Rationalismus entfernt, der wahren Spekulation ebenso gut wie dem religiösen Glauben Berechtigung zugesteht, jene Gesinnung, in der auch wir die Lösung der heutigen Kontroversen zu suchen haben, von der aber die Gegenwart noch weit entfernt zu sein scheint.

Der Anfang, die Veranlassung zu aller Philosophie liegt für Baggesen in der Wahrnehmung des Dualismus, der Gegensätze und Widersprüche, die in dem Universum, der physischen, wie psychischen Welt auftreten. Da aber die Vernunft eine angeborene Idee der Einheit, des ungetheilten Seins besitzt, sucht sie auch hinter und über jenen ihr von außen entgegentretenden Gegensätzen und Widersprüchen die Einheit, das wahre Sein zu entdecken. Das Gebiet der philosophischen Forschung zerfällt so schon von vornherein in dasjenige der Natur und der Vernunft, somit die Philosophie selbst in Physik und Metaphysik a). Diese Aufgabe nur um ihrer selbst willen zu lösen, scheint ihm aber eine zu unbegrenzte Bestimmung; der vernünftige Mensch thut nichts ohne Zweck und die Erforschung der Wahrheit um der Wahrheit willen ist für ihn nur die unrichtige Fassung der weit höheren Aufgabe, das Sein der Wahrheit, das Ewige, d. h. das Gute im Sein, zu suchen b). So erhält denn seine Philosophie durch diese erste Bestimmung schon eine wesentlich ethisch-religiöse Bedeutung. Religiös ist sie, insofern die Einheit der Vernunft der Anfang

a) Jede Philosophie ist ein Versuch, das Irrationale rational zu machen und die Natur der Dinge sich vernünftig zu erklären. I, 14. — Das Studium der Vernunft des Ganzen zerfällt in ein zweifaches Studium: das der Natur und ihrer selbst, Physik und Metaphysik. Sie sucht hinter ihre eigene Einheit in der Natur und hinter die Natur in ihrer eigenen Einheit zu kommen. I, 16.

b) Es sucht eigentlich Keiner die Wahrheit, sondern die Vernunft sucht sie in Jedermann, so wie der Mensch nicht das Licht sucht, sondern das Sehen in ihm, das Auge. Das Auge sucht aber das Licht nicht blos des Lichtes, sondern der Helle wegen — und so die Vernunft die Wahrheit des Seins wegen. Die Vernunft sucht das Sein in der Wahrheit, das Ewige — und der vernünftige Mensch sucht das Gute im Sein. I, 118.

aller Spekulation und die angeborene Idee der Einheit des Seins nichts ist, als die Ahnung eines höheren, über Alles erhabenen Wesens, der Gottheit a). Ethisch ist sie, insofern das höchste Interesse, das der Mensch an ihr nimmt, gerade in der Erkenntniß und Verwirklichung des Guten, Göttlichen, in der Veredlung seiner selbst besteht b). Ihm scheint zum Philosophiren vor Allem jene vollständige Konzentration aller Geisteskräfte erforderlich zu sein, die er vergebens bei allen Philosophen der neueren Zeit sucht, unter welchen Spinoza zu sehr mit bloßer Vernunft, Kant zu sehr mit dem Verstand gearbeitet, Leibnitz dagegen, der die nothwendige harmonische Durchbildung am meisten von Allen besaß, zu sehr in bloßer Polyhistorie aufging. Als Muster steht ihm immer Plato da, in dem er Vernunft und Verstand, Phantasie, Gefühl und Sinn in jenem richtigen Gleichmaß abgewogen sieht, und dem er nur an manchen Stellen das Vorwalten der Einbildungskraft zum Vorwurf macht. Das Denken allein findet er zum Philosophiren nicht ausreichend, und wie ihm auf der einen Seite feststeht, daß allem Denken eine unmittelbar gewisse Voraussetzung, die nur durch direkte Anschauung erlangt werden könne, vorausgehen müsse, so behauptet er auch wiederholt, daß das Denken, die reine Wissenschaft, nur in der Mitte zweier Extreme forschen und erkennen könne, daß ihr die

---

a) Die Nothwendigkeit überhaupt der Idee von Allheit, Unendlichkeit, Vollkommenheit — im einzelnen, endlichen, unvollkommenen Wesen, ist die Offenbarung der Gottheit, die Unmöglichkeit, überhaupt nur zu denken, auch nur Etwas — ja selbst auch nur nichts zu denken, ohne diese Idee im Hintergrund zu haben, ist die Bürgschaft des wirklichen Vorhandenseins dessen, was wir suchen. I, 31.

b) Jedes wahre Denken geht von der ursprünglichen Gewißheit aus: Gott ist. Diese Gewißheit ist die Wurzel des Gewissens. Philosophie ist nicht Streben: sich selbst zu erkennen, sondern Streben, durch Erkennen des Prinzips seines denkenden Selbst, sich selbst zu veredlen. — Philosophie ist Studium des göttlichen Willens. Erforschen alles Ursprünglichen in und außer uns. Philosophiren ist also Aufsuchen von unwandelbaren, ewigen Gesetzen der Freiheit und der Natur, denn allein in dieser spiegelt sich der Wille Gottes rein ab — oder vielmehr sie selbst sind der Wille Gottes. II, 252.

höchste, unendliche Einheit ebenso, wie die tiefste, unendliche Mannichfaltigkeit des Seins verborgen bleibe und daß diese beiden Vorstellungen nur geahnt, erstere durch die Vernunft auch unmittelbar gewußt werden könne. So entspringt ihm denn alles wahre Wissen aus dem Glauben, und wenn die Ahnung und Anschauung der Gottheit im unentwickelten Vernunftgefühl durch Uebung und Ausbildung des Verstandes zur Erkenntniß herangereift ist, wenn Gott nicht blos übersinnlich gewußt und geglaubt, sondern auch durch Philosophie und Naturwissenschaft gleich sehr das Dasein des Unendlichen im Endlichen, der Einheit in der Mannichfaltigkeit dargethan ist, schließt sich ihm auch die Summe alles Wissens und Erkennens wieder in der gläubigen Wahrnehmung und Auffassung des Göttlichen zu dem Ganzen einer Weltanschauung zusammen, in der Wissen und Glauben, natürliche und geoffenbarte Religion ihre Stelle finden und die ihn hinaufführt zu dem trostreichen Gedanken der Unsterblichkeit.

Freilich diese Lehre bleibt trotz speziellerer Begründung, die wir hier nicht mittheilen können, doch immerhin zu aphoristisch, zu sehr in bloßen Umrissen und ungleicher Ausführung hingestellt, als daß sie im Stande wäre, sich vor dem strengen Richterstuhle der Kritik allseitig zu bewähren. Dem Verfasser wäre übrig geblieben, durch die genauere Durchführung und harmonische Darstellung seiner Ideen den vollständigen Beweis zu liefern, daß ihm die Lösung des ewigen Räthsels zum Theil geglückt ist; dann hätte er auch vielleicht den Leser von jener großen Wahrheit überzeugt, die ihm selbst sicher und unverbrüchlich feststeht, daß ohne den Glauben alles Wissen und alles Erkennen todt ist und erst durch den Glauben Leben und Bedeutung erhält. Aber der Geist, in dem diese Aphorismen geschrieben, der Standpunkt, der in diesen Blättern eingenommen wird, scheint uns der zu sein, den wir heut' zu Tage nur zu sehr vermissen, der aber unstreitig allein im Stande sein wird, die Beantwortung jener Fragen zu gewähren, an deren Lösung wir so lange und, wie es scheint, immer noch vergebens arbeiten. Die noch so oft und mit so vieler Anerkennung auftretenden naturalistischen und materialistischen Ansichten stehen dem richtigen Verhältniß zumal unserer religiösen Bedürfnisse noch

zu sehr im Weg. Wir müssen erst wieder, aus einem einseitigen Realismus uns erhebend, für die mehr idealen und geistigen Fragen Interesse bekommen, müssen auch für die Bedeutung anderer, als blos exakter und mechanischer Wissenschaft Sinn, in Philosophie und Kunst wieder Produktivität erlangen. Dann können wir auch, was wir wünschen, Werken, wie dem vorliegenden, wiedet mehr Leser versprechen. Sie werden, trotz der vielen Anregung, die sie gewähren, wirkungslos an den Meisten vorübergehen, wenn sie in einer Zeit, wie der unserigen, erscheinen, die, durch die riesenhaften Fortschritte der Naturforschung geblendet, in den Gebieten der Wissenschaft nur nach positiven Resultaten fragt, und deren Schiboleth im praktischen Leben nur der materielle Gewinn ist.

Heidelberg, 1863. Dr. Merz.

2.

De natura et notione symbolica Cheruborum. Commentatio conscripta ab Eduardo C. Aug. Riehm. Basel und Ludwigsburg. 1864. 26 S. 4.

Während früher auch besonnene Forscher wie Tuch (Genesis S. 97) der Ansicht waren, auf keinen Fall dürfe der Ursprung der Cherubim bei den Hebräern gesucht werden, macht der Verfasser der obigen Abhandlung auf's Neue den Versuch, jene räthselhaften Gestalten als echt hebräische Gebilde zu erweisen. Riehm leugnet zwar nicht, daß bei anderen Völkern ähnliche Vorstellungen sich finden, wie die vom Greif und Garuda; aber wie Lassen den Vogel Garuda aus den glänzenden Wolken, die vor der Sonne herfliegen, entstanden sein läßt, so vermuthet der Verfasser (S. 17), primitus Cherubos nihil fuisse nisi deum appariturum velantes nimbos in animantium conformationem

constitutos (vergl. Psalm 18, 10. 11 mit 104, 3). Dafür, daß die Abhandlung auf die Vorstellungen (die Seraphim werden S. 9. 24 nur beiläufig erwähnt) bei den Hebräern und anderen Völkern des Alterthums nicht näher eingeht, werden wir reichlich entschädigt durch die klare und gründliche Erörterung aller Stellen der heiligen Schrift, die sich auf die Cherubim beziehen; und ich zweifle nicht, daß der Verfasser durch seine eben erwähnte Zusammenstellung der Cherubim mit der wohlbekannten Wolke (vgl. 3 Mos. 16, 2) und durch die geschickte Ausbeutung dieses folgenreichen Gedankens das Dunkel, worin die Cherubim bisher mehr oder weniger noch eingehüllt waren, der Hauptsache nach für immer glücklich aufgehellt hat.

Die dunkle Wolke, worin das lichte Wesen Gottes den Menschen erscheint, weil sie den vollen Glanz des über Donner und Blitz gebietenden Herrn des ganzen Weltalls nicht ertragen können, die sich aber Nachts naturgemäß in reinen Feuerschein verwandelt, sie ist zugleich eine Verhüllung und eine Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit und furchtbaren Macht; vgl. 2 Mos. 14, 19 ff., wo sie Israel durch Abwehr der Feinde zum Schutz und Schirm gereicht, den Aegyptern zum Verderben. Aehnlich sind die Cherubim nach Vatke's Ausdruck, den Gesenius im Thes. S. 711 billigt, „ursprünglich symbolische Bezeichnung der unnahbaren göttlichen Gegenwart. Sie wehren den Zugang zum Göttlichen, verhüllen dasselbe mit ausgebreiteten Flügeln, sind auf den Umgebungen und auf den Vorhängen abgebildet, welche denselben Zweck haben.“ Diese Worte zeigen, wie nahe man schon früher der richtigen Erkenntniß vom ursprünglichen Wesen der Cherubim war; aber da die Analogie der Wolke (vgl. Ps. 81, 8) fehlte, und da man sich das richtige Verständniß durch Vermischung der ezechiel'schen Bilder mit denen der Stiftshütte und des Tempels abschnitt, kam selbst ein Gesenius, der in Ezech. 1 und 10 mit Recht die freie Weiterbildung der älteren Vorstellung erblickte, nur zur Anerkennung des duplex munus der Cherubim als »custodes (1 Mos. 3, 24; Ezech. 28, 14 ff.) et jumenta caelestia (Psalm 18, 11; 80, 2; 2 Mos. 25, 18 sqq. etc.).«

Ueberzeugend weist nun Riehm nach, daß diese an sich richtigen

Bestimmungen zur Erklärung der Angaben des A. T. nicht ausreichen, da z. B. die Cherubim auf dem Deckel der Bundeslade zu denken seien als dei patefacti splendorem cohibentes et quasi certo loco concludentes. So heißt es S. 14: tugurio Cheruborum alis effectò horrendus dei patefacti splendor ita continetur, òbducitur, temperatur, ut pro animantium creatorum et inprimis humanae naturae infirmitate ferri possit. Diese Verhüllung der göttlichen Herrlichkeit zu Gunsten der schwachen Sterblichen ist vom Verfasser als eine wichtige Bestimmung der Cherubim erwiesen, die sie mit der Wolke gemein haben; und wir könnten dies als tertium munus bezeichnen. Dabei ist aber dem Verfasser nicht entgangen, daß dies von ihm mit Recht betonte dritte munus und das erste, wonach sie custodes sind, sich keineswegs ausschließen, denn er macht S. 17 von den Cherubim in Stiftshütte und Tempel auch das die Profanen abwehrende Wächteramt geltend. Wie das Decken einerseits ein Verhüllen ist, andererseits ein Schützen, so werden auch die beiden zuletzt genannten munera zusammen gedacht werden müssen; ja selbst das zweite munus, wonach Gott (vgl. S. 11. 15) Cherubis supersedens de coelo in terram descendere et quoquo voluerit ferri putabatur, kann unter Umständen mit den anderen zusammenfallen.

Diesen engen Zusammenhang der verschiedenen munera scheint mir der Verfasser bei seiner vortrefflichen Untersuchung, welches an jeder einzelnen Stelle, wo die Cherubim erwähnt werden, ihre symbolische Bedeutung sei, nicht immer scharf genug in's Auge gefaßt zu haben; z. B. wenn er das bekannte ישב הכרבים nicht Cherubis supersedens, sondern Chérubos inhabitans deutet und dies mit Spencer passend findet, quum deum ad instar tugurii complectantur. Ich halte es für bedenklich, bei symbolischen Vorstellungen, wo sich verschiedene Beziehungen leicht mit dichterischer Freiheit mischen, so scharf räumlich und logisch scheiden zu wollen, als müsse Gott bei der Offenbarung entweder zwischen oder über den Cherubim befindlich gedacht sein. Da es, wie Riehm anerkennt, eine gewöhnliche Vorstellung war, daß Gott auf den Cherubim sitzend einherfahre, so ziehe ich die Uebersetzung Cherubis

supersedens vor, deren sprachliche Bedenken ja unerheblich sind (vgl. Hupfeld zu Ps. 22, 4); dies schließt aber nicht aus, daß nichtsdestoweniger die nach oben hin ausgebreiteten und zugleich den Deckel überschattenden Flügel als die göttliche Erscheinung verhüllend gedacht werden (vgl. Jes. 62, 5). Die Vorstellung einer Hütte wäre aber hier meines Erachtens jedenfalls befremdlicher als die bei Ezechiel nachgewiesene (S. 20) eines capsus. Uebrigens hat der Verfasser mit ebenso triftigen als scharfsinnigen Gründen den Beweis geführt, daß die vier Gesichter bei Ezechiel nicht zur ursprünglichen Gestalt der Cherubim gehören, daß also die jetzt weitverbreiteten Ansichten von Bähr, Keil und Andern, die sich auf jene irrige Meinung stützen, der Hauptsache nach unhaltbar sind.

Die Ermittlung der Gestalt, welche die Cherubim auf der Bundeslade hatten, und ähnlich die beiden kolossalen Figuren, die im salomonischen Tempel hinzukamen, halte ich im Ganzen für eine sehr gelungene; nur finde ich 2 Mos. 25, 20 keine Berechtigung, die Richtung der Antlitze auf den Deckel hin durch Annahme einer Tautologie wegzuschaffen. Davon wird freilich nicht die Rede sein können, daß die beiden Cherubim als Büßende (Jes. 58, 5) den Kopf hangen lassen, wohl aber von einem demüthigen Senken des Blicks. Die Vorstellung, daß die Cherubim gleichsam mit hohen Augen (Ps. 18, 28) frischweg die göttliche Majestät angeschaut haben sollten, wird durch das Beispiel der Seraphim (vgl. Knobel zu Jes. 6, 2) unwahrscheinlich; weil sie gerade aufrecht (2 Chron. 3, 13) standen, mußte um so eher ihr Blick auf den Boden gerichtet sein, d. h. auf den Deckel der Bundeslade, welcher dem רקיע bei Ezechiel entspricht. Ohne nun mit Keil (Handbuch der biblischen Archäologie I, S. 114) anzunehmen, daß sie „auf das Geheimniß des göttlichen Liebesrathes blicken", sehe ich doch keinen zwingenden Grund, die wichtige Bundeslade mit Riehm (S. 13) nicht für einen Gegenstand der schirmenden Thätigkeit der Cherubim zu halten. Der Verfasser behauptet mit Recht, daß die beiden kolossalen Cherubim im Allerheiligsten des salomonischen Tempels nach dem Heiligen (היכל) hin schauten und (vgl. 1 Kön. 8, 6. 7) die Bundeslade von oben her beschirmten, und folgert

aus der Erstreckung ihrer vier Flügel durch die ganze Breite des Allerheiligsten, daß hier das oben erwähnte tertium munus zur Anwendung komme; dies hindert ja aber doch nicht, jene großen Gestalten auch als arcae sacrae custodes zu denken.

Die interessante Frage nach dem Verhältniß der Cherubim zu den Engeln wird S. 10 f. kurz erörtert, wo der Verfasser triftige Gründe für die Verschiedenheit beider Gattungen angibt; ich glaube indeß, daß es auch nicht an Berührungspunkten fehlt, so daß die Antwort auf diese Frage wohl von der Bestimmung des Begriffs von Engel abhängen wird. Jedenfalls werden die Cherubim durch ihre munera als Diener (vgl. Ps. 104, 4) Gottes erwiesen; sind sie auch ihrer Bestimmung nach eigentlich nicht ablösbar von der Gegenwart Gottes, wie die zur Vollstreckung seines Willens ausgesandten Boten, so findet doch in gewissem Sinne eine solche Trennung statt, sofern Gott sie bei Entfernung von seinem Wohnsitze als Wächter und Hüter zurückläßt. Sowohl aus 1 Mos. 3, 24 als aus Ezech. 28, 14 ff. scheint mir diese Vorstellung als eine ursemitische zu folgen; die letztere, freilich sehr schwierige Stelle ist um so wichtiger, als der Prophet sich hier von der alten volksthümlichen Vorstellung wahrscheinlich nicht entfernt hat.

Mit gutem Grunde hat der Verfasser die Bedeutung des Wortes כרוב nicht zum Ausgangspunkte seiner Untersuchung gemacht, und er will auch die Ableitung von der Wurzelbedeutung constringere, coarctare mit Rücksicht auf das von ihm nachgewiesene tertium munus nur als bloße Vermuthung hinstellen. Aber das cohibere dei patefacti splendorem tritt doch wohl nicht stark genug hervor und erscheint mir auch an sich wenig geeignet, um als genügende Grundlage für die Namengebung zu gelten. Jedenfalls hat die von Gesenius auf das Aethiopische gestützte Deutung „Abwehrer", d. h. also besonders „Hüter des göttlichen Wohnsitzes" wohl mehr für sich.

Die Bedenken jedoch, die ich den Ansichten des Verfassers gegenüber im Bisherigen angedeutet habe, wollen keineswegs den großen Werth seiner Abhandlung beeinträchtigen; sollte ich all' das Gute und Treffliche, das Riehm über die Cherubim (z. B. über die bei Ezechiel und bei dem Apokalyptiker Johannes) aufgestellt hat,

hier mittheilen, so müßte ich fast einen Auszug aus seiner Arbeit liefern, die auch auf einige nicht unmittelbar zur Sache gehörige Stellen wie Mal. 3, 20 (S. 13) gelegentlich ein willkommenes Licht fallen läßt. Ueberzeugt, daß der Leser dem Verfasser für seine schöne Untersuchung dankbar sein wird, verweise ich die Freunde dieser Studien auf die Abhandlung selber. Zugleich erlaube ich mir schließlich mit dieser kurzen Anzeige der Abhandlung Riehm's die Hinweisung auf den gleichzeitig erschienenen Vortrag zu verbinden, welchen unser Verfasser am 13. Oktbr. 1863 in der Versammlung des hallischen Unionsvereins über „die besondere Bedeutung des A. T.'s für die religiöse Erkenntniß und das religiöse Leben der christlichen Gemeinde“ (Halle 1864, 50 Seiten kl. 8.) gehalten hat. Was nach Bleek's Ausspruch (Einleitung in's A. T. 1. Aufl. S. 27) die eigentliche noch zu lösende Aufgabe für die deutsch-protestantische Theologie unserer Zeit in Bezug auf das A. T. ist, das hat Riehm klar erkannt; wie sehr er aber vom Herrn der Kirche zur Mitarbeit an dieser Lösung berufen ist, davon legt die gelehrte commentatio über die Cherubim, mit welcher mein Freund sein Amt als außerordentlicher Professor der Theologie zu Halle angetreten hat, nicht minder als der erwähnte Vortrag ein neues Zeugniß ab, dessen sich mit mir wohl viele Leser von Herzen freuen werden.

Bonn, Ende Januar 1864. Adolf Kamphausen.

3.

„Die Brüdergemeine und die lutherische Kirche in Livland.“ Schutzschrift für das Diasporawerk von Hermann Plitt. Eine Erwiderung auf die Schrift „von Dr. Th. Harnack: „Die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeine.“ Gotha. Verlag von Friedrich Andreas Perthes. 1861.

Nicht eine Sache der Neigung ist dem Herrn Verfasser die Abfassung dieser Schrift gewesen; denn, selbst Mitglied der Brü-

dergemeine, theilt er vollkommen deren Eigenthümlichkeit, nicht gern zu streiten. Er hat es als seine Pflicht erkannt, auf die Angriffe des Dr. Harnack zu antworten. Die für die Brüdergemeine in Livland bestehende Nothwendigkeit, einerseits an sich selber Zucht und Gericht zu üben, wo sie zu züchtigen und zu richten hat, andererseits vor ihren Gesinnungsgenossen und Freunden sich gegen ungerechte Vorwürfe zu vertheidigen, so wie insonderheit die Beschaffenheit des von Dr. Harnack gemachten Angriffs, der, obwohl hauptsächlich gegen die Brüdergemeine in Livland sich richtend, doch prinzipiell die herrnhutische Sache überhaupt verwirft, haben dem Herrn Verfasser die Pflicht der Entgegnung auferlegt a). Der Verfasser behauptet nicht blos, sondern beweist, daß die Brüdergemeine einen Beruf von Gott hatte, in Livland zu wirken; er zeigt, wie der Segen ihres dortigen Wirkens der Beweis des Geistes und der Kraft für ihren göttlichen Beruf ist. Ueberzeugt, daß das unsichtbare Oberhaupt wie der ganzen Kirche, so der Brüdergemeine beide nicht wider einander, sondern für einander bestimmt hat b), thut es dem Verfasser um so mehr weh, daß der vorweg getrübte Blick der Gegner diese Zusammengehörigkeit so ganz verkannt hat und noch immer verkennt. Und in der That, der Blick des Dr. Harnack und der Gegner überhaupt, fast der ganzen livländischen Geistlichkeit, ist vorweg getrübt, weil sie auf dem formell kirchlichen und gesetzlich richtenden Standpunkt stehen. Die Hauptsache ist ihnen das unbedingte Festhalten an der reinen Lehre. So schön dieses ist, wenn es mit Maß geschieht, so wird es von den Gegnern doch im Uebermaß ausgeübt, und Harnack's Worte von der rechten Liebe c) laufen bei konsequenter Durchführung auf den Satz hinaus, den der selige Lücke nicht lange vor seinem Tode zu seinem tiefen Schmerz wieder mannichfach von den Konfessionellen hören mußte: „Haben wir nur erst eine gemeinsame Formel, die Liebe wird sich schon finden". An der Lehre wird das Leben gemessen,

---

a) Vergl. das Vorwort, S. III—XI.

b) Vergl. Plitt, die Brüdergemeine u. s. w. S. 177.

c) Vergl. Plitt a. a. O., S. 240., Anm.

während doch insonderheit betreffs der Herrnhuter das fromme, christliche Leben der Beweis ihrer rechten Lehre ist (Matth. 7, 16). Kam dann hinzu, daß auf den Buchstaben selbst des politischen Gesetzes gestützt, ja mit einseitiger Auslegung desselben a) der Geist der Brüdergemeine zu wenig gewürdigt wurde, so sind, wie beklagenswerth auch, doch erklärlich die zum Theil harten und ungerechten Maßregeln, welche von den Staatsbehörden gegen das livländische Brüderwerk ergriffen wurden b). Anstatt diese Maßregeln zu mißbilligen und dem Brüderwerke gerecht zu werden, hat Dr. Harnack zugebend und bestärkend in seiner Schrift Theil an ihnen genommen, hat einseitige, unrichtige und ungerechte Urtheile über das Brüderwerk ausgesprochen c) und maßlose Angriffe wider dasselbe gethan d).

Solchem Standpunkte, solcher Art und Weise der Beurtheilung und Angriffe gegenüber hat eine Apologie vor allen Dingen das Wahre an den Rügen der Gegner zuzugeben und die wirklichen Schwächen des zu vertheidigenden Theils nicht zu verdecken. Erst dadurch stellt sie sich auf den rechten Grund, auf den Grund der Wahrheit, und bewirkt, daß die von den Gegnern verkannten Lichtseiten desto heller hervortreten. Diese condicio sine qua non hat nun der Herr Verfasser auch so sehr, als der Leser und die Gerechtigkeit und Unparteilichkeit es nur irgend erwarten und verlangen können, erfüllt. Daß er, „dem Geiste des Evangeliums und der Brüdergemeine getreu, die Wahrheit höher achtet, als die eigene Ehre, und die echte Bruderliebe nicht sieht in einem

a) Vergl. Plitt a. a. O., S. 190 ff.

b) Vergl. Plitt a. a. O., S. 123. 183. 191. 197. 261 f.

c) So ist dem Dr. Harnack die Brüdergemeine das Jesuitenthum der evangelischen Kirche (vergl. Plitt a. a. O. Vorwort, S. IV.), ein kirchenzersetzender und seelengefährlicher Pharisäismus (ebendaselbst S. VII), und er sieht als ein unveräußerliches Merkmal des Herrnhuterthums jesuitische oder weltlich-diplomatische Zweideutigkeit oder Reservation an (ebendaselbst S. XII). Dies sind einige Beispiele von Harnack's Urtheilen; mehr findet man angeführt in Plitt a. a. O., S. 162. 165. 168. 182. 183. 190. 194. 201. 208. 210. 226. 254 f. 262.

d) Vergl. Plitt a. a. O., S. 5. 8. 88. 121. 125. 127. 148. 177. 188. 228. 236 ff. 240 f.

Verschweigen und Beschönigen der Fehler Derer, die er im Herrn achtet und liebt, sondern gerade auch in einem aufrichtigen und wo es, wie in diesem Falle, sein muß, auch öffentlichen Tadel derselben" a), das zeigt er, indem er sowohl am Brüderwerke überhaupt b), als auch insonderheit an dem livländischen c) Mängel und Gebrechen, Fehler und Sünden zugesteht. Dabei nehmen wir aber einen wesentlichen Unterschied wahr zwischen dem, wie Dr. Harnack die Gebrechen des Brüderwerks angreift, und wie der Herr Verfasser dieselben zugibt. Letzterer gesteht die Thatsachen ein, leugnet aber die Konsequenzen, die Ersterer daraus zieht; er verurtheilt, wenn er die That richten muß, nicht auch gleich das Herz und das Christenthum des Thäters d); er führt vielmehr vielfach Entschuldigungsgründe an, ohne übrigens rechtfertigen zu wollen, wo es nicht angeht; und im Allgemeinen müssen wir gewiß auch hier auf die Seite des Herrn Verfassers treten. Ist demnach diese Apologie aufgebaut auf dem Grunde strenger Wahrhaftigkeit, was um so wohlthuender und erfreulicher ist, je gefährlicher für einen Apologeten, welcher der zu vertheidigenden Partei selber angehört, die Klippe der Parteilichkeit ist: so durchweht dieselbe gleicherweise der Geist der Liebe. Wir reden hier nicht von der Liebe des Verfassers zu dem Herrn oder zu seinen herrnhutischen Brüdern, welche Liebe das ganze Buch athmet, sondern von der Liebe, die er in seiner Polemik gegen den Widersacher zeigt und übt. Mild ist auch in dieser Beziehung sein Urtheil, ruhig und sanft geht seine Rede dahin; auch wo er eifert, geschieht es nicht mit Unverstand oder Leidenschaft e). Klar und entschieden aber allerdings kennzeichnet und greift er an das, worin die Gegner gefehlt in ihrer Reaktion gegen das Diasporawerk f). Zeigt er so, wie Dr. Harnack unbillig verfahren habe, indem

a) Vergl. Plitt a. a. O., S. 225.

b) Vergl. Plitt a. a. O., S. 81. 128 ff. 276.

c) Vergl. Plitt a. a. O., S. 80 f. 113. 117 f. 119. 124. 133 f. 153. 166. 167. 179. 180. 182. 189. 201 ff. 242 f. 265.

d) Vergl. Plitt a. a. O., S. 205. 224.

e) Vergl. Plitt a. a. O., S. 163.

f) Vergl. Plitt a. a. O., S. 123. 183. 191. 197. 261 f.

er alle Schuld der entstandenen Irrungen allein auf Seiten des Brüderwerks und seiner verderblichen Beschaffenheit gesucht; veranlaßt er dazu, statt dessen mit unbefangenem Sinn und klarem Blick zu erkennen, daß auch hier die Schuld gar sehr auf beiden Seiten liegt, und eine Einseitigkeit die andere hervorgerufen und gemehrt hat, bis beide in die schroffe Position eines scheinbar unversöhnlichen Gegensatzes gekommen sind: so hat er damit wenigstens begonnen, den Weg zum bessern gegenseitigen Verständnisse zu bahnen, den Weg zum Wirken beider nicht wider einander zum Schaden des Herrn, sondern mit und für einander zur Ehre des Herrn. Für die Betrachtung des Glaubens und der Liebe, der Geduld und der Hoffnung, wie sie der Verfasser hat und auch bei den Widersachern wünscht, ist trotz der gegenwärtigen Zwietracht die Aussicht auf eine künftige Zeit solches bessern gegenseitigen Verständnisses, solches Wirkens mit einander in Liebe und Vertrauen nicht abgeschnitten.

„Was menschliche Kurzsichtigkeit und Schwachheit, Einseitigkeit und Eigensinn unter der Herrschaft verschiedener Standpunkte und mächtiger Zeitströmungen verdorben haben, das kann Gottes Gnade im Fortschritt der Erfahrung des Lebens und der Erleuchtung von oben wieder gut machen, wenn die Stunde dazu gekommen ist. Gott sei Dank, daß dem so ist; daß die Geschichte des Reiches Gottes hundertfache Belege dafür gibt, denn sonst gäbe es in ihr keinen Fortschritt, keine wahre Entwicklung durch den Wechsel der Zeiten zum Vollendungsziele der Ewigkeit, das heißt aber, es gäbe überhaupt nur eine Geschichte der menschlichen zeitlichen und örtlichen Kirchen, wie es eine Geschichte der Völker und Staaten gibt, aber nicht eine Geschichte des Reiches Gottes, des Reiches der Wahrheit und Liebe, des Geistes." a)

Nachdem wir so im Allgemeinen die Motive, die Tendenz und den Charakter dieser Apologie gekennzeichnet haben, liegt es uns ob, das Einzelne des Buches referirend und rezensirend vorzuführen, um zu erkennen, auf welche Weise und in welchem Maße der Herr Verfasser seinen Zweck erreicht hat.

---

a) Vergl. Plitt a. a. O., S. 182.

Das Buch zerfällt in zwei Theile. Zuerst geschieht eine „Allgemeine Betrachtung der Brüdergemeine und ihres Diasporawerks von ihrem Standpunkt aus im Gegensatz mit demjenigen des Gegners" (S. 1—95); sodann wird gegeben eine „Geschichtliche Darstellung des besonderen Zweiges der Diasporathätigkeit der Brüdergemeine in den russischen Ostseeprovinzen im Blick auf diejenige des Gegners" (S. 95 bis zum Schluß). Jene Betrachtung über die Prinzipien des Brüderwerkes überhaupt als ersten Theil des Buches voranzuschicken, war der Herr Verfasser genöthigt einmal deshalb, weil er sich und den Lesern so den rechten Grund für den Aufbau und die billige Würdigung des zweiten Theiles legte, sodann weil die Angriffe des Gegners auch die Brüdergemeine überhaupt getroffen haben.

Der erste Theil gibt zunächst dem Leser einen klaren Blick in den theologisch-kirchlichen Standpunkt, von dem aus Dr. Harnack das zu vertheidigende Brüderwerk angegriffen hat. Es ist der einer streng symbolischen und historischen lutherisch-kirchlichen Orthodoxie in Bezug auf Lehre und Verfassung. Dieser Standpunkt bannt sich für Lehre und Leben ein- für allemal in die engen Schranken der Normen und Formen des Reformations-Zeitalters und zwar ausschließlich des einen, deutsch-lutherischen Kreises seiner Lebensentwicklung, will Schrift und Kirchengeschichte in jeder Hinsicht nur danach messen, sieht darum mit von vornherein mißgünstigem Blicke im Pietismus nicht eine fortgesetzte oder Nach-Reformation, sondern eine kränkliche Deformation des ursprünglich reformatorischen Kirchenthums, findet in ihm nichts als „kirchliche Haltungslosigkeit und gefühlige Unklarheit", unwirksame, „wenn auch noch so vorgeschrittene und eifrige subjektive Gläubigkeit und Frömmigkeit, welche in konsequenter Durchführung ihres Prinzips immer nur die Wahl hat zwischen Herrnhut, d. h. der modernen Union, wie dieselbe von dort geboren und erzogen ist, und zwischen Rom" — und verwirft mit dem Pietismus denn auch von vornherein und prinzipiell die Brüdergemeine. Ja die Brüdergemeine wird noch vielmehr verurtheilt, als der Pietismus, weil sie, was dieser noch hie und da Gutes geschafft, wieder verderbt habe durch ihr „Alles verwaschendes Gefühlsprin-

zip" und durch ihre separatistischen, Pharisäismus und Heuchelei bewirkenden Verfassungseinrichtungen, durch welche das ohnehin schon gefährliche und kirchenwidrige Prinzip der spener'schen ecclesiolae in ecclesia zur Bildung einer vollständigen ecclesia in ecclesia gemißbraucht werde. Das Christenthum der Brüdergemeine ist dem Dr. Harnack ein „System des Maulchristenthums", ihr Kirchenbegriff ein fleischlich-donatistischer, darum auch ihre Wirksamkeit in der evangelischen Kirche eine wesentlich „seelengefährliche und kirchenzersetzende".

Was das wegwerfende Urtheil Harnack's über Lehre und Leben der Brüdergemeine innerhalb des eigenen Kreises, abgesehen von ihrer Wirksamkeit in der evangelischen Gesammtkirche, betrifft, so weist der Herr Verfasser die häufige Berufung Harnack's auf die Autorität Bengel's durch die Bemerkung zurück, daß Bengel bei seinem allerdings eben so ungünstigen Urtheile die Brüdergemeine in jener Zeit ihrer gefährlichsten inneren Krisis, der sogenannten „Sichtungszeit" der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, vor sich hatte. Den Umstand, daß die Brüdergemeine aus jener Sichtungszeit geläutert hervorgegangen ist, mit Stillschweigen zu übergehen, hatte Harnack nicht gehörigen Grund. „So dein Bruder sich bessert, so vergib ihm." Wenn Harnack wohl deshalb wenig oder keine Besserung zugeben will, weil offizielle Schriften der Brüdergemeine beweisen, daß sie sich noch immer für eine Gemeinschaft von lauter wahren Kindern Gottes, für das Israel des neuen Bundes u. s. w. halte, so erinnert der Herr Verfasser mit Recht daran, daß auch die Apostel häufig in gleich idealem Tone von ihren Gemeinen sprechen, um ein ander Mal dann ihre wirklichen Sünden um so ernstlicher zu rügen; daß Luther in der praktischen Bekenntnißschrift, in den schmakaldischen Artikeln, die Kirche rundweg als die Heerde der guten Schäflein definirt, ohne wie Melanchthon in der mehr wissenschaftlichen augsburgischen Konfession der todten und unlauteren Glieder zu gedenken; daß endlich die Brüdergemeine allezeit in Wort und Schrift, und je länger je mehr auch in den dogmatischen und liturgischen Formeln es ausgesprochen hat, wie auch in ihrer Mitte allezeit todte und unlautere Glieder sein werden.

Auf den vom Gegner ganz besonders scharf und hart verurtheilten Loosgebrauch läßt sich der Herr Verfasser nicht näher ein, sondern verweist darüber auf die in dieser Beziehung jetzt allein gültigen Erklärungen der letzten Generalsynode der Brüder-Unität vom Jahre 1857 a). Ueberhaupt ist er in der Erwiderung auf die Angriffe gegen Lehre und Leben der Brüdergemeine innerhalb des eigenen Kreises nur kurz, weil er diese Verhältnisse der Brüdergermeine ausführlich behandelt hat in seiner Schrift: „Die Gemeine Gottes in ihrem Geist und ihren Formen mit besonderer Beziehung auf die Brüdergemeine.“ Dagegen geht er jetzt länger und gründlich ein auf den eigentlich und hauptsächlich streitigen Punkt, die Stellung der Brüdergemeine nach Außenhin und ihre Wirksamkeit in den evangelischen Schwesterkirchen (S. 9—94).

Harnack hatte diese Wirksamkeit eine kirchenzersetzende, weil sie den schlimmsten Separatismus, den inneren und schleichenden, befördere, und für die einzelne Seele gefährliche genannt, sofern sie theils eine hierarchisch-inquisitorische sei, und anderntheils ihre Frömmigkeit eine rein subjektive, obendrein nur noch kinderhafte, welche die Stufe des ersten Erwecktseins

---

a) Wir gestehen, daß gerade der Loosgebrauch auch uns immer als ein bedenklicher Punkt erschienen ist. Zwar im A. T. findet sich mehrfach dieser Gebrauch und zwar von Gott geordnet (3 Mos. 16, 8 ff.; 4 Mos. 26, 55 f.); allein das sind Fälle, wo kein anderes Erkennungszeichen des Rechten möglich ist. Wenn ferner Spr. 16, 33 geschrieben steht: „Loos wird geworfen in den Schooß; aber es fällt, wie der Herr will“, so liegt doch in dieser Stelle eigentlich wohl nur, daß es nicht vom Menschen abhängt, wie das Loos fällt, sondern von Gott; nicht aber folgt aus dieser Stelle streng genommen, daß das Loos jedes Mal den Willen Gottes anzeigt. Aber selbst, wenn auch im A. T. Gott durch das Loos seinen Willen offenbaren wollte, so fragt es sich doch, ob Gott dasselbe zur Zeit des Neuen Bundes will, denn das A. T. ist gerade insonderheit auf äußere Zeichen hingewiesen. Jedenfalls bedürften wir für den Loosgebrauch im N. T. noch besonderer göttlicher Gebote und Verheißungen. Diese fehlen aber, und es ist gewiß von Wichtigkeit, daß der Herr durch die Berufung des Paulus zum Apostel gezeigt hat, wie die durch's Loos geschehene Wahl des Matthias (Apgsch. 1, 24—26) eigentlich nicht nach seinem Willen war.

fälschlich auf die Dauer zu erhalten suche. Der Herr Verfasser antwortet zunächst, daß man sehr vieles Einzelne ganz richtig sagen und doch im Ganzen nicht nach der Wahrheit urtheilen könne, weil man nicht nach der Liebe richte. Er erörtert darauf das Wesen und die Bedeutung des Diasporawerks der Brüdergemeine, um demselben sein göttliches und geschichtliches Recht zu vindiziren. „Was will die Brüdergemeine bei dieser ihrer Arbeit inmitten der evangelischen Christenheit?“ Dies ist die erste Frage, die er in dieser Beziehung beantwortet (S. 13—22). Fern von der Praxis der Sekten, welche in dem Wahn, die Kirche sei ein Babel, ihre eigene Gemeinschaft aber heilig und darum außerhalb dieser ihrer Gemeinschaft gar nicht oder doch schwerer Heil zu erlangen, sich von der Kirche trennen und um jeden Preis für sich Genossen zu werben, der Kirche aber ihre Glieder zu entziehen suchen, will die Brüdergemeine der evangelischen Kirche in ihrer Mitte dienen, als ihre ältere Schwester und Dienerin. Sie will dem mannichfach in der Kirche noch offenbar werdenden leiblichen und geistlichen Elend durch Liebesdienste möglichst abhelfen, auf allen den wüsten und öden Reichen, wo noch der Rationalismus herrscht, die hungrigen Seelen mit der göttlichen Wahrheit, mit dem Kern und Mark des Evangeliums speisen und insonderheit christliche Herzensgemeinschaft fördern und pflegen, — solche Gemeinschaft, die nicht sowohl durch gleiche Lehrmeinungen, gleiche Kirchenordnungen und gottesdienstliche Einrichtungen zusammengefügt wird, sondern der ein gleiches Herzensbedürfniß, Verlangen nach der Gemeinschaft mit Christo zu Grunde liegt. Das ist der Brüdergemeine besonderes Anliegen und Charisma, von dem Einssein in Christo, von der Kraft der Bruderliebe ihren Miterlösten in der evanglischen Kirche zu predigen. In dieser Absicht suchen ihre Sendboten die vom Geist des Herrn erweckten Seelen auf, die solche Besuche begehren, leiten sie an zu immer tieferer Erkenntniß des sündigen Selbst, damit Christi Verdienst ihr alleiniges Vertrauen werde, zeigen ihnen, wie sie entschieden und völlig brechen müssen mit der Welt und Sünde und ihre wahre Freude in dem einfältigen, herzvertraulichen Umgange mit

dem Herrn suchen und finden. Wo mehrere erweckte Seelen an einem Orte oder in der Nähe sich finden, werden sie zu kleinen Gemeinen zu vereinigen gesucht. — Wie nun aber? diese zweite Frage erhebt sich: „Ist wirklich ein reelles Bedürfniß solcher Diasporathätigkeit vorhanden?“ (S. 22—56.) Das in sich selbst zufriedene lehramtliche und verfassungsmäßige Kirchenthum vieler, ja fast aller streng und einseitig konfessionellen Theologen hat diese Frage entschieden verneint. Es hat sich aber damit lutherischer und kircheneifriger gezeigt, als Luther selbst, der in seiner Schrift über die deutsche Messe außer der reinen Lehre und gebesserten Verfassung noch engere Kreise innigeren Gemeinschaftslebens der Kinder Gottes in der Mitte der Kirche für nöthig hält. Ferner bedarf es keiner Entschuldigung, sondern es ist recht praktisch, wenn der Verfasser den Choragen der konfessionellen lutherischen Theologen, Löhe, uns vorführt und zeigt, wie Löhe in seiner Schrift: „Vorschlag zur Vereinigung lutherischer Christen für apostolisches Leben“, obgleich er seinerseits der Brüdergemeine durchaus nicht das Wort reden will, doch das Bedürfniß nach engeren Vereinigungen lebendig fühlt, die Nothwendigkeit der ecclesiolae in ecclesia anerkennt. „Es kann nicht sein“, sagt Löhe, „daß die Kirche als solche, auch im Stadium der größten Blüthe, ohne freiwillige Schaaren Gleichgesinnter und Gleichbegabter für alle ihre Bedürfnisse recht und völlig sorge.“ — „Häufig werden Schafe Christi gerade deswegen, weil sie Schafe Christi sind, nicht blos von unchristlichen Hirten, sondern auch von solchen, die christlich sein wollen und auch sind, verlassen, um nicht die Mehrzahl vor den Kopf zu stoßen.“ — „Wir halten es an der Zeit, die Besseren in den Gemeinen zu sammeln und auf die böse Zeit zu bereiten.“ Die näher bestimmte Aufgabe dieser freien Verbindungen drückt Löhe in den drei Grundbegriffen der Zucht, der Gemeinschaft und des Opfers aus, und der Herr Verfasser stimmt Löhe betreffs dieser Grundbegriffe bei. Die Zucht ist theils eine negative, eine rügende und strafende, theils eine positive, die in das wirkliche, private und gesellige Leben der Gemeinschaftsglieder mit Rath und That, Regel und Ordnung eingreift und ihnen hilft, das ungöttliche Wesen zu

überwinden. Der Herr Verfasser versichert uns, daß zumal diese von Löhe gewünschte positive Zucht in der Brüdergemeine mit reichem Segen geübt werde, durch ein freies Bundesleben, ohne äußerlich pietistische Gesetze und mönchische Gelübde a). Im Betreff des zweiten Grundbegriffes, der Gemeinschaft, weicht der Herr Verfasser von Löhe ab. Während Jener unter der Gemeinschaft nach der Praxis der Herrnhuter die Gebetsvereinigung (Matth. 18, 19. 20) und das Liebesmahl begreift und mit Freude empfindet, wie das allgemeine Priesterthum der Kinder Gottes (1 Petr. 1, 9) gerade in den freien Gebetsvereinigungen seinen so berechtigten und unentbehrlichen Ausdruck findet, behandelt Löhe die Gemeinschaft ausschließlich unter Beziehung auf die leiblichen Bedürfnisse der Heiligen und deren Befriedigung durch dienende Bruderliebe. Der Grund dieser viel zu engen Fassung liegt zum Theil gewiß darin, daß Löhe einmal der Gemeinde nicht zugestehen will, was er nur dem Amte vindiziren mag, und sodann die lebendige, freie Gemeinschaft sich nicht denken kann, ohne daß sie das vollständige lutherische Lehrbekenntniß nach der Konkordia zur Grundlage hat. Wir stimmen dem Herrn Verfasser völlig bei, wenn er dem gegenüber betont, daß das Amt nicht blos vor und über der Gemeinde, sondern auch aus und in

---

a) Wir theilen die Meinung von der Nothwendigkeit der rügenden und strafenden Zucht. Es braucht keineswegs — wie ja auch selbstverständlich die heilige Schrift sich nicht widersprechen kann — über Matth. 18, 15 ff. und 1 Kor. 5, 13 das Wort: „Lasset beides mit einander wachsen" (Matth. 13, 29 f.) vergessen zu werden. Nur darf es freilich auch nicht vergessen werden, und darf die Zucht nie in Novatianismus und Donatismus verfallen. Was auf dem Gebiete der positiven Zucht die Würdigung des ledigen Standes im Herrn betrifft, so hat dieselbe allerdings am Worte Christi Matth. 19, 12 einen wesentlichen Halt. Dennoch aber ist hier insonderheit vor der Gefahr katholisirender Ueberschätzung des ehelosen Standes zu warnen. Vor allen Dingen ist hier völlige Freiheit nöthig, keine Einwirkung von außen her, ja selbst etwaiger ohne direkten Einfluß von außen aus dem eigenen Innern kommender Ueberschwänglichkeit wird zu steuern, und dieselbe auf die ruhigen Bahnen der dennoch warmen und heiligen Begeisterung für den Herrn zu leiten sein. „In der Welt der Welt entflieh'n!"

ihr ist, und unterschreiben von Herzen das Wort, das er den Gegnern zuruft: „Gesetzt auch, das fleißige Studium der Konkordia, was Löhe seinen Verbundenen zumuthen will, endete wirklich nur mit der allseitigen Sättigung genugsamer und übereinstimmender Kenntniß der Symbole, welche er voraussieht, und nicht, was der Erfahrung gemäß das Wahrscheinlichere ist, mit vielseitigen und unfruchtbaren Meinungsverschiedenheiten und Uneinigkeiten, so wäre damit noch immer nicht die innige Lebens- und Liebeskraft gegeben, welche Seelen verbindet und verbunden hält." a) — Der dritte jener Grundbegriffe, das Opfer, entnimmt bei Löhe wie bei dem Herrn Verfasser seinen Inhalt hauptsächlich aus Röm. 12, 1 ff.

Was endlich die Gestalt betrifft, welche jene Verbände, jene engeren Vereinigungen haben sollen, so möchte der Herr Verfasser die letzteren nicht mit Löhe als freie, formlose, ohne Statuten und Mitgliederverzeichnisse haben, sondern es sind ihm um des darauf beruhenden erfahrungsmäßig großen Segens willen wünschenswerth eine einfache freie Aufnahme in den Bund, eine darauf ruhende bestimmte Umgrenzung desselben, gewisse daran geknüpfte Rechte und Pflichten, endlich der evangelische und positive, nicht exklusive und sektirerische Ordensgeist, dies Alles freilich ohne irgend welche gesetzliche und bindende Ordensgelübde nach römischer Weise.

Aber gerade hier, sobald jene freieren Verbindungen eine irgendwie festere Gestalt annehmen, eine mehr oder weniger geordnete ecclesiola bilden wollen, werden besonders für den Geistlichen die Gefahren des Separatismus und der Sektirerei, der selbstsüchtigen und hochmüthigen Abschließung dieser vermeintlichen Auserwählten,

a) Dagegen ist es uns aufgefallen, daß der Herr Verfasser die Zucht und die Gemeinschaft als drittes und viertes Gnadenmittel aufstellt, und auch seine Beweisführung (S. 36—40) hat uns von der Richtigkeit seiner Ansicht nicht überzeugt. In der Zucht könnte nur die Schlüsselgewalt als Gnadenmittel erscheinen, dann aber müßte man das geistliche Amt überhaupt als Gnadenmittel hinstellen. Wenn der Herr Verfasser dem Einwande, daß, wie die Gemeinschaft, so auch das Gebet ein Gnadenmittel genannt werden müsse, entgegenstellt, das Gebet sei (Matth. 18, 20, vergl. mit V. 19) eben die Seele der Gemeinschaft, also kein besonderes Gnadenmittel, so ist zu sagen, daß das Wort auch die Seele der Sakramente ist und doch als besonderes Gnadenmittel dasteht.

zu solchen Schreckbildern, daß auch ein ernster Sinn oft an der Ausführbarkeit der Sache, d. h. an der Möglichkeit verzweifelt, jenes Bedürfniß so zu befriedigen, daß nicht der dadurch entstehende Schaden größer sei, als der, welchem abgeholfen werden sollte. Und allerdings, wie häufig ist die eitle Selbstüberschätzung und hochmüthige Geringachtung nicht blos der außer solchen engeren Vereinigungen stehenden Mitmenschen, insonderheit der Geistlichen, sondern sogar der gewöhnlichen und allgemeinen Gottesdienste. Doch der Herr Verfasser versichert uns, daß die Brüdergemeine diese Gefahren, ja diese in Wirklichkeit bestehenden Schäden sehr wohl kenne und allen Fleiß anthue mit Mahnung, Gebet und Fürbitte, um die Gefahren abzuwenden und die Schäden zu heilen. a) Er weist diesen Gefahren und Schäden gegenüber auf den großen Segen der ecclesiolae hin, in specie darauf, wie sehr man in Folge näherer Herzensgemeinschaft in der Betrachtung Anderer seine eigene Armuth kennen und überhaupt Demuth lernt (vergl. S. 50—52). Darauf wird es denn freilich ankommen, ob dieser Segen und der Segen der ecclesiolae überhaupt größer ist als die Gefahren und Schäden, welche sie mit sich führen. Ist der Segen größer — was die Erfahrung allein lehren kann, und wir glauben mit dem Herrn Verfasser, daß sie es lehrt —, dann freilich handelt die Kirche im höchsten Maße wider ihr eigenes Interesse, wenn sie aus Furcht vor den Gefahren des Ekklesiolismus seinen Segen von sich weiset. Der Herr Verfasser meint, daß die Noth bald werde die Kirche zu dieser Erkenntniß führen. Die Geschichte des Anfangs des Christenthums und die Geschichte der Reformation seien der Beweis dafür, wie die Idee der individuellen Freiheit der Persönlichkeit nach allen Seiten hin das Denken und Leben der Menschen beherrsche und, alle natürlichen und geschichtlichen Verbände durchschneidend, aus der

a) Dieser Fleiß im Wachen, Beten und Kämpfen gegen alle hochmüthigen Auswüchse ist freilich auch die condicio sine qua non des segensreichen Bestehens der ecclesiolae und ihrer Anerkennung und Werthschätzung von Seiten der außer ihr Stehenden; vor Allem muß jede Neigung zur Geringachtung oder gar Verachtung der allgemeinen Gottesdienste im Keim erstickt werden, denn darin liegt die Wurzel des Schadens.

Masse der verderbten Nationalkirche die eine große Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen vollzogen habe. Eine ähnliche Ausscheidung bereite sich auch jetzt vor; wo die den breiten Weg gehenden Massen herrschen, sei es nicht leicht, auf dem schmalen Wege zum ewigen Leben zu wandeln. Solle denn nicht in und ob dieser Strömung der Zeit die Kirche unevangelisch in Sekten sich zersplittern, so sei ein wahrhaft evangelischer und kirchlicher Ekklesiolismus zu billigen und zu pflegen; er sei der einzige Ausweg, der Gefahr des Sektenwesens zu entgehen.

Nachdem der Herr Verfasser so die Waffe der Gegner wider die Gegner selbst gekehrt und gezeigt hat, wie der Ekklesiolismus nicht das Sektenwesen vermehre, sondern vielmehr nöthig sei, und dem Sektenwesen vorzubeugen und es zu unterdrücken; nachdem er solcher Weise das Bedürfniß der ecclesiolae dargethan, geht er an die Beantwortung der dritten Frage: Ob denn nun aber gerade auch die Brüdergemeine berechtigt sei, zur Befriedigung dieses Bedürfnisses so die Hand zu bieten, wie sie es mit ihrer Diasporathätigkeit thut (S. 56—94)? Versteht man dies im äußerlichen, staatlichen und kirchenamtlichen Sinne, so ist, wie der Herr Verfasser gesteht, die Berechtigung der Brüdergemeine für ihre Diasporathätigkeit in mancher Hinsicht unvollständig begründet. In mehreren Staaten wurde und wird ihre Diasporaarbeit höchstens geduldet; Preußen allein und allenfalls, zumal in neuerer Zeit, auch Sachsen haben sie wohlwollend und wirksam beschützt. Den staatlichen Behörden haben die kirchlichen entsprochen. Im Allgemeinen ist aber mit der Zeit die Stimmung der Behörden eine günstigere geworden, weil das Brüderwerk sich das Jahrhundert hindurch bewährt hat als segensreiches, nicht aber störendes, als ein sammelndes, nicht aber zerstreuendes. Auch bei der evangelischen Geistlichkeit findet die Brüdergemeine nach und nach immer mehr Anerkennung, wovon der Herr Verfasser an mehreren aus dem Leben gegriffenen und von den herrnhutischen Sendboten erfahrenen Zügen schlagende Beweise anführt (S. 60—63). Diese steigende Anerkennung von Seiten der Geistlichen und Gemeinen ist eine mittelbare Autorisation von Seiten des Herrn, wie auch die numerische Vermehrung der Brüderstationen in inne-

rer wie äußerer Mission ein Zeugniß des Herrn für sie ist (S. 64). Es ist aber auch im innerlichen, eigentlich kirchlichen Sinne zu fragen (S. 66—94), ob die Brüdergemeine berechtigt sei, mit ihrer Diasporaarbeit zur Befriedigung des Bedürfnisses nach dem Ekklesiolismus die Hand zu bieten: die Bedenken, beziehungsweise Verneinungen der Gegner und darum auch die Apologie des Herrn Verfassers werden hier prinzipiell, und zwar kommt es auf zwei Punkte an, auf die Lehre und auf die Verfassung. Einen verderblichen Synkretismus und Gleichgültigkeit gegen die Lehre der Kirche, einen schleichenden von der Kirchenverfassung sich lösenden Separatismus soll nach der Meinung der Gegner das Brüderwerk hervorrufen und fördern. Jedoch: nicht blos trotz dem, daß die Brüdergemeine in Lehre und Verfassung den Lutheranern oder Reformirten nicht bis in die extremen Spitzen beistimmend und mitkämpfend folgt, sondern gerade deshalb, weil sie das nicht thut, ist sie innerlich befähigt und von Gott berechtigt, göttlich begabt und berufen zu ihrem Diasporawerk, insofern nicht die konfessionelle Ueberspannung und Scheidung, sondern der verinnigende und vereinigende Ausbau der evangelischen Gesammtkirche der Wille Gottes und die Sehnsucht und Aufgabe der Zeit ist. Die Brüdergemeine hält, was zunächst die Lehre betrifft (S. 70—78), fest an den zum Heil nothwendigen Haupt- und Grundlehren der evangelischen Kirchen; in den Sonderlehren der einen oder der anderen Kirche kann sie das Heil nicht sehen. Wenn sie ein mechanisch-buchstäbliches, die Gewissen für den einzelnen Lehrpunkt in seiner unmittelbar vorliegenden Fassung bindendes Bekenntniß zu irgend einer, selbst zur augsburgischen Konfession verweigert: so geschieht das einmal, weil sie in der lutherischen wie der reformirten Kirche, in Deutschland, England und Amerika ihre Glieder hat, sodann weil sie aus der heil. Schrift und aus der Erfahrung bis zur Ueberzeugung erkannt hat, daß solches buchstäbliches Binden an ein Bekenntniß wider den Willen Gottes und den Geist des Evangeliums und zum Schaden der Kirche ist. Daß dies nicht tadelnswerthe Freiheit mangelnder positiver Glaubensfülle ist, wird dadurch bewiesen, daß die Männer der protestantischen Kirchenzeitung nicht für, sondern bei weitem

mehr gegen die Brüdergemeine sind. So nicht exklusiv und doch positiv im Glauben stehend, will die Brüdergemeine die in ihrem Kreise schon geschehene Verwirklichung der Tropenidee, der Idee, der Vereinigung des anglikanisch-reformirten mit dem deutsch-lutherischen Tropus, auch in weiteren Kreisen für die evangelische Gesammtkirche erstreben, nicht eine Union im äußerlichen und mechanischen Sinne, aber eine Unität im innerlichen und lebendigen Sinne, nicht durch die Formeln der Wissenschaft, sondern durch die praktische Mystik des Lebens, treu und fest haltend am paulinischen Christenthum, als womit die Gemeine gegründet ist und noch ferner gepflanzt werden muß, aber überzeugt, daß das johanneische Christenthum es ist, womit gebaut und begossen werden muß. — Wenn nun aber betreffs der Lehre auch nichts der Berechtigung und Befähigung entgegensteht, ein solcher Bund des verinnigenden und vereinigenden Liebesglaubens zu sein und immer intensiver und extensiver zu werden, ist nicht etwa betreffs der Verfassung (S. 78—94) das Bedenken größer? Die Brüdergemeine ist doch eine selbstständige Kirchengemeinschaft, ein Ineinanderwirken aber zweier Kirchengemeinschaften scheint, obwohl allenfalls als Nothstand zulässig, doch an und für sich nicht richtig und gut. Es liegt hier, rein formell betrachtet, allerdings eine gewisse äußere Inkongruenz vor. Allein der Brüdergemeine war ihre äußere Selbstständigkeit in dem vollen historisch gegebenen Maße nöthig, weil sie ohne dieselbe, ohne ihr eigenes kirchliches Zentrum, ihre selbstständige Verwaltung, ihre freie Erziehung und Jugendbildung, in der Zeit der Erstorbenheit der evangelischen Kirche dem Druck des Zeitgeistes nicht hätte widerstehen können. Und diese Nothwendigkeit besteht jetzt noch, so lange die verschiedenen evangelischen Kirchenabtheilungen unter sich noch so wenig zu dem abgeklärten und gesicherten Bewußtsein ihrer inneren Einheit und zu gemeinsamer praktischer Zusammenfassung auf diesem Grunde gekommen sind, ebenso wie aus gleichem Grunde die Selbstständigkeit der einzelnen deutschen Staaten in und trotz dem Staatenbunde noch nöthig ist. Ja, einer gewissen, wenigstens relativen Selbstständigkeit wird die Brüdergemeine, um recht kräftig wirken zu können, stets bedürfen, wie auch die katholischen Or-

den sie nöthig haben. Die andern Kirchen leiden aber durch diese Selbstständigkeit auch keinen Schaden, weil die Brüdergemeine ihre Sonderstellung praktisch sehr wenig geltend macht, vielmehr dieselbe zumal für ihr Wirken auswärts prinzipiell und thatsächlich in den entscheidenden Punkten ignorirt. Wenn Dr. Harnack zum Beweise des Gegentheils anführt, daß die Brüder eine Menge der lutherischen Kirche fremder Dinge in diese eingeführt haben, so hat er im Einzelnen, zumal betreffs des livländischen Brüderwerks, nicht Unrecht, im Allgemeinen aber und prinzipiell sucht die Brüdergemeine nicht im äußeren Sinne eine Macht in der evangelischen Kirche zu werden; sie fügt sich, wo sie arbeitet, in die kirchlichen Ordnungen und läßt ihre Boten, auch wenn sie ordinirt sind, niemals öffentliche Kirchenhandlungen vollziehen als an Gliedern der Brüderkirche selbst, oder unter denen der anderen Kirche auf ausdrückliche Erlaubniß und unter der Autorität der Behörden dieser Kirche. Wenn die Erfahrung lehrt, daß die Pfleglinge der Brüder mit ihres Herzens zartester Neigung mehr an der Brüdergemeine hingen als an ihrer Kirche, und von den Brüdern mehr auf den herrnhutischen Schatz asketischer Schriften als auf den derartigen altkirchlichen Schatz hingewiesen wurden, so war dies nur in der Zeit des Rationalismus in besonderem Maße und Grade der Fall, schwindet aber jetzt, nachdem die Kirche zum Glauben erwacht, mehr und mehr, und hat Dr. Harnack fürwahr kein Recht, in dieser Beziehung von Gift des „schleichenden Separatismus“, des Separatismus gefährlichster Art, zu sprechen. Waren früher diese Uebelstände größer, kam die Brüdergemeine zur Zeit ihrer Sichtung in Gefahr, sich als schwärmerische Sekte zu isoliren, so droht jetzt dem neuerwachten streitfertigen lutherischen Kirchenthum die Gefahr, sich in römisch-fleischlicher Weise als ausschließliche Mittlerschaft des Heils und Inhaber göttlicher Gewalt zu monopolisiren. Wenn die Brüdergemeine diesem absorptiven und Sonderkirchenthum, welches nicht besser als die absorptive Union, sondern mechanisch wie diese ist, einen Damm entgegensetzt und seine Gefahren ableiten will, so bringt sie der Kirche überhaupt nicht Schaden, sondern Nutzen. Das konfessionelle Lutherthum muß aufhören, das Moment des Objektiven, die Brü-

dergemeine wird sich hüten, das subjektive Moment zu sehr zu betonen; so, die Extreme vermeidend, muß die Brüdergemeine in der Kirche und die Kirche mit ihr, beide gemeinsam, wirken; der Geist des königlichen Hauptes, durch freie Huldigung zur unumschränkten Herrschaft in der Gemeine entbunden, muß beiden die Wahrheit zur Gnade und die Gnade zur Wahrheit machen, muß beiden Christum zur Seele des Worts und Sakraments und aus Wort und Sakrament durch Gemeinschaft und Zucht zum innig angeeigneten und treubewahrten Lebensbesitze machen: dann wird die Kirche die wahre katholische werden, in welcher alle gottgesetzten Unterschiede der Lehre und des Gottesdienstes, der Lebensübung und der Verfassung nur zu dem menschlich mannigfaltigen Stoffe dienen, an dessen reicher Fülle die einigende und vollendende Lebenskraft des Geistes sich erweisen und so den Wunderbau des Gottesreiches auf Erden zu seiner wahren, dem göttlichen Haupte ähnlichen, gottmenschlichen Vollgestalt hinaufführen kann und soll. Dies Ziel mit der Kirche gemeinsam wirkend zu erreichen, das ist das Streben der Brüdergemeine und insonderheit ihres Diasporawerks, dazu verwendet sie alle Gaben und Mittel, die ihr verliehen sind; der Grund, auf dem sie steht, ist der rechte und wohl geeignet, um an diesem Aufbau mitzuarbeiten, und hat darum, weder was den Grund, noch was die Mittel und Wege, noch was das Ziel des Brüderwerks im Allgemeinen betrifft, Dr. Harnack zu jenen schweren Beschuldigungen (oben S. 722 ff.) Anlaß und Recht. — —

Nunmehr wendet sich der Herr Verfasser zur geschichtlichen Darstellung des besonderen Zweiges der Diasporathätigkeit der Brüdergemeine in den russischen Ostseeprovinzen, im Blick auf diejenige des Gegners. Er unterscheidet in dem geschichtlichen Verlaufe dieses Werkes drei Zeiträume: 1) die Zeit der Gründung und schnellen Verurtheilung des Werkes (1729—1743; S. 95—147); 2) die Zeit des stillen Fortganges des Brüderwerkes unter stufenweise eintretender Wiederanerkennung desselben, besonders von Seiten des Staates (1743 bis 1817; S. 147—181); 3) die Zeit der allmählichen Wiederbeschränkung des Brüderwerkes von Seiten des Staates und immer

heftigerer Bekämpfung desselben durch die Geistlichkeit (von 1817 bis auf die Gegenwart; S. 181 bis zum Schluß).

I.

Die Zeit der Gründung und schnellen Verurtheilung des Werkes. (1729 — 1743.)

Um zu zeigen, wie triftige Veranlassung die Brüdergemeine hatte, die russischen Ostseeprovinzen zu ihrem Arbeitsfelde zu wählen, schildert der Herr Verfasser den Zustand dieser Provinzen in christlicher und kirchlicher Hinsicht bis auf die Zeit, da die Brüder dort zu wirken begannen (S. 95 — 101). Die Reformation war unter den Letten und Esthen nur sehr äußerlich eingeführt und hatte die tiefe Versunkenheit in heidnische Sünde und Aberglauben nicht beseitigt. An manchen, ja vielen Orten, so berichtet Prediger Vierorth zu Reval, waren höchst unwissende und lasterhafte Prediger, die Parochieen zum Theil auch für die Kraft eines treuen Pfarrers zu groß; die Kirchenzucht lag darnieder; der Schulunterricht war sehr mangelhaft. Aehnlich klagt von Camphausen in Folge einer General-Kirchenvisitation (1739). Im Jammer über diese Seelenschäden hatten schon Pietisten aus Halle in diesen Provinzen und zwar mit großem Segen zu wirken begonnen; insonderheit führt der Herr Verfasser das Zeugniß des Pastors Quandt zu Urbs von der großen und segensreichen Erweckung in Esthland an (S. 101 — 105). Wenn dem Dr. Harnack diese Zeugen nicht gelten, weil sie Brüderfreunde sind, so entgegnet der Herr Verfasser mit Recht, daß sie den Stempel der Wahrheit an der Stirne tragen. Ist's zu verwundern, daß unter diesen Umständen die Brüdergemeine auf die in Herrnhut angebrachte Bitte eines livländischen Predigers ihre Sendboten schickte? 1729 kommt Christian David mit mehreren Brüdern. 1736 besucht Zinzendorf selbst das neue Arbeitsfeld; seine Reise gleicht einem Ehrenzuge; er bleibt nicht in Livland, vermehrt aber die Zahl der dortigen Sendboten bis auf fünfzig. Wohl wirft Harnack denselben ihren nicht theologischen Stand vor, aber der Herr Verfasser schlägt diesen argen Vorwurf mit der Hinweisung auf die Fischer und Zöllner unter Jesu Jüngern nieder. Harnack tadelt weiter,

daß die Sendboten, „wenn auch nicht ungerufen, so doch unberufen", weil nicht von der kirchlichen Behörde offiziell berufen, gekommen seien. Jedoch mit der Reformation, dem Pietismus, der Heidenmission und inneren Mission war und ist es mehrfach ebenso. Wenn dem Dr. Harnack aber dies mißfällt, daß die Brüder mit Umgehung der Kirche sich an Adel und weltliche Obrigkeit gehalten haben, so hat die Reformation das Gleiche gethan, ja auch sie ist der Versuchung, „Fleisch für seinen Arm zu halten", mitunter erlegen, eine Entschuldigung, wenn auch keine Rechtfertigung für den gleichen Fall bei der Brüdergemeine. Mehrfache kräftige Erweckung unter Deutschen und Nationalen waren die sehr bald sich zeigenden Früchte der Wirksamkeit der Brüder, und wenn auch extravagante Erscheinungen (Zittern, Niederfallen u. s. w.) zu Tage kamen, so hatte das traurigste Beispiel der Art, der Selbstmord eines Mädchens (S. 113), die heilsame Folge, daß die Erweckten Mißtrauen in alle dergleichen Dinge setzten, sich desto mehr an die Brüder, da diese selbst natürlich kräftig gegen solche Extravaganzen eiferten, anschlossen und gesunde, wahre, rechtschaffene Früchte der Buße brachten. Im Jahre 1740 wurden die großen Haufen der Erweckten in kleinere Gesellschaften vertheilt, und in der Folge auch die herrnhutischen Gemeine-Einrichtungen, Nationalgehülfen und Aelteste, Loosgebrauch, Liebesmahle u. s. w. eingeführt: Immer größer aber ward denn auch der Widerspruch von Seiten der Geistlichen wie der Laien; das Oberkonsistorium fordert von allen Predigern Berichte über die Kreise der Brüder; sie fallen sehr ungünstig, aber auch nicht unparteilich und nicht mit Verständniß der Vorgänge aus. Allerdings waren die Brüder auch nicht ohne Schuld. Livland war ihr Kapua geworden. Die ihnen hier mehr als anderswo entgegengebrachte Gunst hatte Manche von ihnen unvorsichtig gemacht. Zu rücksichtslos war insonderheit die Einführung ihrer Lebensformen und gottesdienstlichen Einrichtungen unter den Erweckten geschehen. Allein es dient ihnen zur Entschuldigung, daß die herrnhutische Generalkonferenz zu entfernt war, um hier, wie an andern Orten, Uebergriffen rechtzeitig zu wehren, daß die Brüder erst an den Thatsachen, wie einst die ersten Jünger (Apgsch. 8, 10), die Prin-

zipien des Werks kennen und studiren lernten, daß zwei ihrer einflußreichsten Führer, Biefer und Minkwitz, jener eine nicht klare, dabei enthusiastische und energische Natur, dieser mannigfach unbeständig und wandelbar war. Minkwitz hat die Brüder sehr gelobt und sehr geschmäht, sehr geliebt und sehr gehaßt; aber eben weil er sie auch sehr liebte und lobte, ist es ungerecht, wenn Harnack blos bedenkt, daß Minkwitz die Brüder tadelte und haßte, und wenn er sie deshalb auch als grundverwerfliche Menschen, als Lügner und Lästerer darstellt. In Folge jener ungünstigen Berichte der Prediger erging dann vor jeder Anhörung der Brüder selbst der Befehl der russischen Regierung, die Sekte einer gewissen Gräfin Zinzendorf sofort zu beseitigen (16. April 1743). Das Memorial, welches die Gräfin Zinzendorf bei ihrer damaligen Anwesenheit in Petersburg als Fürbitte für das Brüderwerk der Kaiserin übergeben wollte, war nicht schuld an diesem Schlage, denn der Herr Verfasser führt das Tagebuch der Gräfin als Zeugniß dafür an, daß das Memorial gar nicht wirklich der Kaiserin übergeben worden ist. Die Anwesenheit der Gräfin mag Anlaß zu jenem Staatsbefehl gegeben haben, insofern sie die Gegner zu schnellen Schritten und energischen Maßregeln anspornte; der Herr Verfasser gibt auch zu, daß das Memorial nicht mit der den Christen zierenden Einfalt und Geradheit, sondern in einem falschen diplomatischen und höfischen Tone abgefaßt ist: aber er läßt uns auch einen so klaren Blick in die edle, tief christliche Seele der Gräfin thun (S. 125 f.), daß wir völlig erkennen, wie mit wenig Grund und Recht, aber mit vieler Härte und Kälte Harnack die „Aufdringlichkeit“ und „Unlauterkeit“ der Gräfin als die eigentliche Ursache der Verurtheilung des Brüderwerkes darstellt. Sieht ja aber Harnack auch in der hier und da gereizten Nothwehr der Brüder gegen die, wie er selbst zugibt, „allerdings unwürdige“ Behandlung von Seiten der Gegner ein „mit giftigen Nägeln Kratzen“! Was Zinzendorf selbst betrifft, so spricht auch ihn der Herr Verfasser nicht von aller Schuld an dem, was die Brüder traf, frei. Der Graf verirrte sich in Lehrparadoxieen, zeigte bisweilen leidenschaftliche Gereiztheit und ließ sich in die Wege einer nicht mehr einfaltstreuen Schlangenklugheit hin-

einziehen, verbot deshalb auch nicht bei Zeiten und entschieden den Brüdern ähnliche Wege eines menschlich-klugen, reservirten und dissimulirenden Verfahrens. Dies letztere zumal ist allenthalben und zumal bei großen Männern eine schmerzlich berührende Schattenseite; unbedingte Wahrheitsliebe und Geradheit vermißt man so ungern an ihnen. Allerdings aber warnen uns die Beispiele unlauterer List und Klugheit bei Abraham (1 Mos. 20, 2. 11), Isaak (1 Mos. 26, 7), Rebekka und Jakob (1 Mos. 27), David (2 Sam. 11), Petrus (Gal. 2, 11 ff.) a), einen Stein deshalb auf Zinzendorf zu werfen, oder gar die Lauterkeit und Wahrhaftigkeit seines Charakters überhaupt zu leugnen. Diese Seiten des Buches, wo der Verfasser Zinzendorf vertheidigt (S. 128—138), machen überhaupt einen besonders wohlthuenden Eindruck; von ihnen zumal gilt, was wir S. 719 f. von dem Charakter dieser Apologie überhaupt sagten. Nichts Besseres und Wirksameres aber hätte der Herr Verfasser für die Vertheidigung und behufs der gerechten Beurtheilung des ungerecht verurtheilten livländischen Brüderwerkes thun können, als daß er (S. 138—146) Christian David reden läßt, den Mann mit seiner schweren Zimmermannshand, einen von den in weltlicher Weisheit „ungelehrten Leuten und Laien" (Apgsch. 4, 13), aber hoch stehend in der Erkenntniß seines Herrn und seiner selbst, mit offenem Blick für die von den Brüdern gemachten Fehler, aber auch für die von ihnen gebrachten und noch zu hoffenden Früchte, schlicht, wahr und treu das Brüderwerk darstellend und selbst überzeugt und uns überzeugend, daß es kein Gift, sondern ein gnadenreicher Segen für die Kirche ist, hoffend darum, daß der Herr dieses Werk trotz seiner von Menschen geschehenen Verurtheilung doch werde gerade durch die Trübsal vollbereiten, stärken, kräftigen, gründen. Und diese Glaubenshoffnung

a) Der Herr Verfasser führt als Beispiel noch Paulus an; ob man aber behaupten kann, der Apostel habe Apgsch. 23, 1 ff. 6 ff. in aufwallendem Zorn auf eine jedenfalls immer zweifelhafte Weise sich entschuldigt, und die Aeußerungen 2 Kor. 11, 7; 12, 13—16 in unverkennbar gereizter Stimmung gethan, das ist doch wohl noch fraglich, vergl. Neander, Gesch. der Pflanzung u. s. w. S. 383 und Gerlach zu 2 Kor. 11, 13.

ist nicht zu Schanden geworden. Die Brüder lernten stille sein, — da stritt der Herr für sie. — —

II.

S. 147—181.

Die Zeit des stillen Fortganges des Brüderwerkes
unter stufenweise eintretender
Wiederverkennung desselben, besonders von Seiten des Staates.

(1743—1817.)

Dr. Harnack's erste Anklage gegen die Brüder in dieser Periode ist die, daß sie nicht sofort das Land verließen und das ganze Werk aufgaben. Allerdings geschah es gegen formelle Befehle der Regierung, daß sie blieben, und es lag darin ein schweres Verhängniß für die Brüder und ihre Wirksamkeit, daß sie jenen Befehlen und Verboten gegenüber mancherlei Winkelzüge, unwillkürliche und absichtliche Dissimulationen und Reservationen sich zu Schulden kommen ließen. Allein man denke an Apgsch. 4, 29; man denke an Luther nach dem Reichstage zu Worms: und man wird es entschuldigen, daß die Brüder, überzeugt, ihr Werk sei von Gott gewollt, trotz des menschlichen Verbots blieben und nur der Gewalt zu weichen sich vornahmen. Die Geschichte des Herrnhuterthums hatte sie an gar manchen Beispielen schon gelehrt, daß der Obrigkeit Stimme nicht immer Gottes Stimme sei. Das Märtyrerkreuz kam bald über sie, und sie haben es auf sich genommen; Harnack gibt davon eine kurze, trockene, nicht viel Achtung vor dem Märtyrerthum verrathende Notiz; der Herr Verfasser schildert es nach der Wahrheit und mit Liebe (S. 150 bis 153). Die Mehrzahl der Brüder blieb jedoch von Leiden verschont. Wenn nun gerade diese nicht im Kreuz erprobten Brüder sich mannigfach des ungehörigen Verschweigens und Verbergens schuldig machten, wenn Harnack sie und überhaupt das stille Werk der Brüder in dieser Zeit einer unlauteren Politik und gewissenlosen Schleicherei anklagt: so hatte er Grund zu tadeln, aber nicht so hart zu tadeln. „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie“ (Joh. 8, 7). Der Herr Verfasser zieht

treffend zur Entschuldigung der Brüder die Verhältnisse des Familienkreises an, vergleicht sie mit der Magd, der Frau, dem Kinde des Hauses (S. 155—159) und erinnert daran, wie mancher gestrenge Herr und Christ zuerst den treuen alten Hausdiener über einer Ungeradigkeit oder Verheimlichung hart hergenommen habe, darnach aber habe erkennen müssen, wie es von Seiten des Untergebenen nicht nur treu gemeint, sondern auch für ihn segensreich gewesen sei, nicht kraft, sondern trotz der etwa angewandten falschen Mittel. „Die Familien-Idee trägt und durchdringt ihr“ (der Herrnhuter) „gesammtes inneres Gemeinleben, jede Diaspora-Ekklesiola ist eine Familie des Geistes in Christo. Familientugenden und Familienuntugenden werden wir daher in diesen Kreisen suchen müssen und in der That finden. Gewiß wäre es besser, wir fänden nur die ersteren, und die anderen nicht, aber finden wir irgendwo auf Erden, auch in der Kirche, nur Tugenden?

Uebrigens haben auch gar Manche in den Ostseeprovinzen, und zwar nicht blos aus der Zahl der erklärten Brüderfreunde, die Fortsetzung der Brüderarbeit an ihren Untergebenen ernstlich gewünscht (s. die Beispiele S. 160 f.). Allerdings hatte damals schon Katharina II. 1764 den Brüdern durch ausdrückliche Privilegien, nach gründlicher Untersuchung ihrer Sache, das russische Reich geöffnet, der Art, daß sie Gewissensfreiheit und freie Religionsübung für ihre Person haben sollten und solche Kolonieen gründen könnten, wie die Kaiserin nach dem Vorbilde Friedrich's II. sie wünschte. Auch fingen wenigstens manche Geistliche an, günstiger über die Brüder zu urtheilen, insonderheit der erste Geistliche der lutherischen Landeskirche, der Generalsuperintendent Christian David Lenz (vergl. S. 162 f.), und wenn Harnack darin nur eine „Altersschwäche“ dieses Geistlichen findet, so ist das einseitig und ungerecht geurtheilt. Das Werk der Brüder nahm in Folge dessen sehr zu und nicht blos äußerlich (vergl. S. 164 f. Anm.), und hätte Harnack die Samariterarbeit der Brüder an den Tausenden unter dem Rationalismus verschmachtenden Schafen wohl mit etwas Anderem zu vergleichen wissen sollen, als mit der „innerchristlichen Propaganda der römischen Kirche“. Eine besonders

günstige Zeit aber brach für die Brüder durch den Kaiser Alexander I. an. Wenn Harnack ihnen vorwirft, sie hätten die ihnen günstige Stimmung dieses Herrschers benützt, um für ihr bisher noch in keiner Weise legalisirtes Diasporawerk eine ausdrücklich priviligirte Stellung sich zu verschaffen, so wäre dies, wenn es auch faktisch wäre, kein Makel an den Brüdern; es ist nun aber nicht einmal faktisch. Der Herr Verfasser zeigt, wie Alexander, insonderheit durch die Kriegskatastrophen in der napoleonischen Zeit, zu einem tief religiösen Sinne hindurchgedrungen, aus sich selbst zu der Meinung gekommen sei, daß die Herrnhuter am meisten der echten, reinen Christuslehre entsprächen, wie es gottgeleitete Verhältnisse gewesen seien, durch welche das livländische Brüderwerk zu den von Seiten der Brüder völlig ungesuchten, in dem kaiserlichen Gnadenmanifeste vom 27. Oktober 1817 ihnen ertheilten Privilegien gekommen sei (S. 168—170).

Der Herr Verfasser weist auch aus den betreffenden Akten nach, wie die Unitäts-Aeltesten-Konferenz in Berthelsdorf die für die äußere Stellung des Brüderwerks so günstigen Privilegien gar nicht habe annehmen wollen, sondern gesagt habe, daß man das Werk bei seinem zeitherigen gesegneten stillen Gange durchaus belassen müsse, um nicht mit der kirchlichen Verfassung, mit den Konsistorien und Geistlichen des Landes in Streit zu gerathen und das Werk ganz zu zerstören (S. 170—172). Erst nachdem die ausdrückliche Versicherung von Rußland aus durch authentische Personen ergangen war, daß alle Privilegien ohne irgend welche Erschleichung der Brüder rein vom Staate entgegengetragen seien, nahm die Konferenz dieselben mit Dank an, aber auch jetzt nicht ohne Besorgniß künftiger möglicher Folgen, sowohl der Eifersucht auf Seiten der Gegner, als auch des Mißbrauchs und der Ueberhebung der angestellten Arbeiter.

In der That hätte die Rehabilitation des Werks nicht vollständiger Seitens der weltlichen Obrigkeit geschehen können, und sie war um so erfreulicher, als sie nicht, wie jene Privilegien der Kaiserin Katharina, blos politische Tendenz hatte, sondern aus tiefchristlichem Grund hervorgegangen war. Der Herr Verfasser nennt es mit Recht eine merkwürdige Gottesführung, daß zu derselben

Zeit, wo in dem größten deutsch-evangelischen Staate Zinzendorf's allgemeine pneumatische Kirchenidee in der preußisch-unirten Kirche mit ihren drei Tropen sich zu realisiren begann, auch die praktische Konsequenz, welche er für die Arbeit der Brüder zur Pflege des lebendigen Christenthums daraus gezogen hatte, die innere Berechtigung ihrer Diasporathätigkeit im Gesammtgebiete der evangelischen Kirche, gerade in dem Lande eine ausdrückliche Anerkennung und Autorisation finden mußte, wo sie ehedem die stärksten Hindernisse von kirchlicher und weltlicher Seite gefunden hatte (S. 177). Allerdings kann man, wie bei der preußischen Union, so auch hier Manches aussetzen. Man kann sagen, Alexander habe den Brüdern ein solches Privilegium zur Arbeit in einem fremden Kirchengebiete gar nicht geben können, zumal da er selbst nicht einmal einer von beiden kirchlichen Gemeinschaften angehörte. Allein der christlichen Obrigkeit ist Recht und Pflicht verliehen, eine Aufsicht auch über die kirchlichen Verhältnisse zu führen; sodann gehörte Alexander, ob auch nicht formell, so doch im Herzen, der evangelischen Kirche an; endlich war das Manifest des Kaisers bei aller Gunst doch mit so weiser Vorsicht abgefaßt, daß es seinerseits am wenigsten Schuld hat an den später entstandenen Irrungen. Die Unitäts-Aeltesten-Konferenz hätte vielleicht gar nicht auf die Privilegien eingehen sollen; jedoch Zinzendorf's Zeit wie auch die spangenbergische mit ihrer theologischen und kirchlichen Besonnenheit war vorüber; man ging in vielen Stücken mehr auf dem gebahnten Wege des Hergebrachten fort, als daß man sich in das Prinzip der Brüdergemeine versenkt hätte. — Jedenfalls ist es ungereimt, daß Diejenigen, welche den Brüdern es zum Vorwurf machten, daß sie dem obrigkeitlichen Verbot vom 16. April 1743 nicht Gehorsam geleistet und sofort das Land verlassen haben, jetzt sie tadeln, weil sie den Schutz des Kaisers Alexander annehmen. Mag man den Ungehorsam gegen die Obrigkeit tadeln, aber man darf doch nicht mit dem Gehorsam gegen sie dasselbe thun. Wir sagen mit dem Herrn Verfasser: „Wenige Derer, welche die Brüder jetzt tadeln, würden damals in ihrer Lage anders gehandelt haben, als sie gethan.“

III.
S. 181—268.
Die Zeit der allmählichen Wiederbeschränkung des Brüderwerkes von Seiten des Staates und immer heftigerer Bekämpfung desselben durch die Geistlichkeit.

(Von 1817 bis auf die Gegenwart.)

Die Verleihung einer neuen selbstständigen Verfassung an die lutherische Kirche durch Kaiser Nikolaus 1832 bildet den entscheidenden Wendepunkt. An die Stelle Alexander's war ein Herrscher getreten, dem des Ersteren besondere persönliche Zuneigung zu den Brüdern fehlte, dem dagegen eine größere Vorliebe für die fest geregelten und bestimmt gehandhabten Verhältnisse in Kirche und Staat eigen war. Die christliche und kirchliche Gesinnung der Landesgeistlichkeit war ausgeprägter und fester geworden und hatte nun an der Verfassung von 1832 eine Rechtsgrundlage, auf die sie sich in ihren Kämpfen gegen das Brüderwerk so berufen konnte, daß die Staatsbehörde ihr Gehör leihen mußte. Der Herr Verfasser bemüht sich zunächst, die thatsächlich vorhandene, wenn auch nicht ausgesprochene Differenz zwischen den den Brüdern 1817 verliehenen Privilegien und der der lutherischen Kirche 1832 gegebenen Verfassungsordnung in ein helles Licht zu setzen und geht deshalb erst hier auf den Inhalt jenes Gnadenmanifestes Alexander's näher ein. Die Veranlassung dazu ist die, daß nach Harnack's Interpretation beider Aktenstücke jenes Gnadenmanifest den Brüdern weniger gewährt, diese Verfassungsordnung ihnen weniger genommen haben soll, als in Wirklichkeit der Fall ist. Wir können auf das Einzelne der Gegeninterpretation des Herrn Verfassers (S. 184—191, vergl. auch S. 193 f.) nicht eingehen. Recht aber hat der Herr Verfasser, wenn er sagt, daß, während das Gnadenmanifest das Werk der Brüder, so wie es war, ohne auf eine weitere Kritik desselben im Einzelnen einzugehen, zu ehrender Anerkennung gebracht und für die Zukunft hatte sichern und fördern wollen, durch die Verfassungsordnung von 1832 das frühere Privilegium nach seinem Wortlaut und seiner Tendenz wesentlich modifizirt, die Autonomie der Brüderwirksamkeit entschieden be-

schränkt und die den Bethausversammlungen zugesicherte Freiheit aufgehoben worden ist. Die zur Ausarbeitung des Kirchengesetzes niedergesetzte Kommission hatte, da sie es direkt zwar wollte, aber nicht konnte, wenigstens indirekt auf gänzliche Aufhebung des Brüderwerkes angetragen. Bisher sollten die Arbeiter der Brüder die Bethäuser und Bethausversammlungen gründen und leiten, gleichviel ob persönlich, oder durch Vermittelung der Nationalgehülfen, „wie das bis dahin immer gewesen", mit alleiniger Verantwortlichkeit gegen die bürgerliche und Staatsobrigkeit, und in den Versammlungen sollte „Lesung der heiligen Schrift, Gebet und Unterweisung in der Sittlichkeit" stattfinden, „wie das bis dahin immer gewesen". Von nun an können solche Versammlungen nur stattfinden „mit Genehmigung des Konsistoriums und mit Vorwissen der Zivilobrigkeit des Ortes". „In denselben darf Niemand die Sakramente verwalten oder freie Vorträge halten", und es wird ausdrücklich verordnet, „daß alle geistlichen Beschäftigungen darin sich auf das Lesen der heiligen Schrift ohne alle — mündliche — Erklärungen, oder nur solcher Abhandlungen geistlichen Inhalts beschränken müssen, die von den Konsistorien genehmigt sind, jedoch gleichfalls ohne weitere Zusätze und Erklärungen, und auf das Singen geistlicher Lieder und Verrichtung von Gebeten, die auch von den Konsistorien geprüft und genehmigt sein müssen. Das Brüderwerk war hiermit an seiner innersten Seele getroffen. Freie Versammlungen erweckter Seelen, Privaterbauungsstunden neben dem öffentlichen kirchlichen Gottesdienst ohne freies Wort, zum mindesten im Gebet, sind ein Widerspruch in sich selbst. Wohl war es richtig und nothwendig, daß die gänzliche Zusammenhangslosigkeit mit den Organen der Landeskirche, in welcher der Gnadenbrief von 1817 das Brüderwerk stehen gelassen hatte, beseitigt wurde; aber statt eine geordnete Freiheit zu schaffen, verordnete man Knechtschaft. Es sollte eben Alles, was einer Absonderung, einer ecclesiola in ecclesia, ähnlich sieht, vermieden werden.

Wenn solchen Maßnahmen der Staats- und Kirchenobrigkeit die Brüder in dem richtigen Gefühl, daß es sich für ihre Sache

in letzter Instanz um Sein oder Nichtsein handelte, von Anfang an mit der zähen Hartnäckigkeit sich entgegenstellten, welche von dem einmal Hergebrachten in keinem Punkte weichen will, um nicht durch Nachgeben in dem einen oder anderen Stücke das Ganze vollends aus dem Auge zu verlieren: was dient ihnen zur Entschuldigung? Sie hofften, es könne, wie es zu ihren Lebzeiten geschehen, eher, als man meine, eine Wendung zum Besseren eintreten. Sie fühlten sich auf dem festen Boden des Gnadenbriefes von 1817, der rechtlich noch nicht aufgehoben, vielmehr auch von der gegenwärtigen Regierung bestätigt war. Die livländischen Brüder glaubten ferner, die Verordnungen des Kaisers Nikolaus auf eine für das Brüderwerk weniger ungünstige Weise sich auslegen zu dürfen, einmal weil in Esthland das Provinzial-Konsistorium für die esthländischen Brüder dasselbe that, sodann weil hochgestellte, der Brüdersache nahe zugethane Personen in der kirchlichen Behörde Livlands, ja im Ministerium selbst, die Diakonen in ihrer Auffassung der erlassenen Verordnungen zuversichtlich bestärkten und dringend abmahnten, ohne die äußerste Noth in Punkten nachzugeben, welche sie für heilsam und unerläßlich erachteten.

Es ist gewiß, daß dies wirklich Entschuldigungsgründe sind, und Harnack Unrecht thut, wenn er wegen solcher Anschauungsweise und That über die Brüderarbeiter, die ja noch dazu meistentheils Laien und Männer des praktischen Lebens waren, sofort das Verwerfungsurtheil spricht. Rechtfertigen freilich will der Herr Verfasser auch hier die Brüder nicht und kann es allerdings auch nicht. Er kritisirt vielmehr hier gerade freimüthig und streng die Entschlüsse und Maßnahmen der Brüder; und wenn er auch dies, daß sie trotz jener beschränkenden und einengenden Verordnungen nicht gingen, sondern blieben, durchaus — und wir meinen, mit vollem Rechte — billigt: so spricht er doch aus und begründet (S. 202 — 223) hauptsächlich einen vierfachen Tadel gegen sie. Sie haben gefehlt 1) in ihrem Verhalten gegenüber dem Staat (S. 202—209), 2) in demjenigen zur Kirche und ihren Dienern (S. 209—215), 3) in ihrer Anschauungsweise von dem Sozietätswerke (S. 215—220), 4) in ihrer Stellung zur Unitäts-Aeltesten-Konferenz (S. 220—223). Sie stellten sich zu aus-

schließlich auf den äußeren Rechtsboden der früher von Seiten des Staats ertheilten Privilegien, bauten zu viel auf die Gunst der Personen und Verhältnisse und erkannten dabei ihrerseits die nunmehr veränderte Sachlage nicht mit der Pünktlichkeit und Treue an, welche gerade dann am meisten von ihnen gefordert werden konnte und mußte, wenn sie ihrerseits das rechtliche Moment so stark betonten. Kam man nicht auf dem geraden Wege durch, so mied man auch wohl den krummen nicht. Die Diakonen unter den Brüdern hielten vielfach nicht den Revers, welchen auszustellen sie von den Behörden hatten gezwungen werden müssen, daß sie nämlich die obrigkeitlichen, ihre Rechte einschränkenden Befehle pünktlich befolgen wollten. Diese Unpünktlichkeit, dieser Ungehorsam war gewiß unrecht, wenn die Brüder auch sich dazu deshalb für berechtigt, ja genöthigt hielten, weil in jener Zeit viel und stark das Streben sich geltend machte, die Glieder der evangelischen Kirche zur griechischen hinüberziehen, welchem Streben die Brüder mit allen Mitteln entgegenwirken zu müssen meinten (vergl. über die durch solche Propaganda entstandenen Konfessionswirren S. 206 bis 209). Was das damalige Verhältniß der Brüder zur Kirche und ihren Dienern betrifft, so ist allerdings der geförderte christliche Standpunkt der Landesgeistlichen nicht so hoch, und das Verfahren der Brüder gegen sie nicht so niedrig zu stellen, wie Harnack es thut (vergl. des Herrn Verfassers Darlegung S. 210 bis 212); aber ob auch die Landesgeistlichen das Brüderwerk zu wenig nach seinem Kern und Wesen verstanden und billigten, so durften die Brüder es doch nicht an dem Sinne wahrer Demuth und Liebe fehlen lassen; das aber haben sie oft gethan. Dachten ihre Gegner in falschem Idealismus zu hoch von der Kirche als Volkskirche, als Heilsanstalt, so hielten die Brüder in falschem Empirismus zu gering von ihr. Und während die Brüder die Kirche, manche Gemeinde der Landeskirche wenigstens, kaum als Heilsanstalt gelten lassen wollten, hatten sie eine gar hohe und eben zu hohe Meinung von dem Sozietätsverband ihrer ecclesiolae als Gemeinde der (bereits) Geheiligten; wenn sie auch in thesi nie gemeint haben, die unsichtbare Kirche sei nun in ihrer Gemeinschaft sichtbar geworden, und wer in ihrem Bunde sei, sei

auch im Reiche Gottes, so fehlte es ihnen doch in praxi an der rechten Gründlichkeit und Strenge in Behandlung der Personen und Sachen, in der Erkenntniß ihrer Schäden und rechten Zucht über die Sünder. Zumal bei der Aufnahme in die Gemeine verfahren sie zu wenig streng, und der Loosgebrauch, dessen sie sich in dieser Hinsicht getrösteten, war oft ein eitler und schädlicher. Ueberhaupt haben sie an den äußeren herrnhutischen Gebräuchen, an dem Loose und dergleichen, mit ungehöriger Zähigkeit und einseitiger Ueberschätzung festgehalten; ja, es haben Einzelne aus diesen Gebräuchen und Einrichtungen „Fundamentalsachen" gemacht, die eine condicio sine qua non des Bestehens des ganzen Brüderwerkes sein sollten (vergl. S. 214, 233 f.). Und wenn die Oberbehörde der Brüder, die Unitäts-Aeltesten-Konferenz, in diesen Einseitigkeiten große Gefahren erkannte, und den livländischen Brüdern rieth (im Jahre 1845), in Dingen, die eben nicht „Fundamentalsachen" waren, nachzugeben, das Loos namentlich fallen zu lassen, und von den Aufnahmefeierlichkeiten abzustehen: so war dies ein Fehler, den die Brüder gegen die Unitäts-Aeltesten-Konferenz begingen, daß sie es ablehnten, diesem Rathe Folge zu leisten. Die Konferenz gab, wenn sie auch für's Erste, zumal wegen der Wirren des Jahres 1848, das livländische Brüderwerk in statu quo verbleiben ließ, doch für die Dauer ihren Plan nicht auf, die Mißstände in dem Werke zu beseitigen und das Ihre beizutragen, damit der Friede zwischen den Brüdern und der Landeskirche wieder hergestellt werde. Sie forderte zu dem Zwecke von den livländischen Diakonen Berichte über die Lage der Dinge ein. Die nähere Einsicht in diese vom Herrn Verfasser stückweise mitgetheilten Berichte (S. 228 ff.) thut dar, wie ungerecht Harnack urtheilt, wenn er die Berichterstatter unlautere und jesuitische, in jeder Hinsicht unverbesserliche und verwerfliche Diakonen nennt. Auf Grund dieser Berichte wurde von dem Mitgliede der Unitäts-Aeltesten-Konferenz, dem Bischof C. H. Jahn, ein Gutachten verfaßt und der Generalsynode von 1857 unterbreitet, damit dieselbe über die Art und Weise, wie das livländische Brüderwerk zu reformiren und in Frieden mit der Landeskirche zu bringen sei, endgültig beschließe. Das Gutachten schlug vor, den For-

derungen der landeskirchlichen Gegner nachzugeben, indem man 1) den Loosgebrauch um der Opposition der Landesgeistlichkeit willen und wegen des dabei möglichen und wirklichen Mißverstandes und Mißbrauches gänzlich beseitigte, 2) die Klassifikation vereinfachte a), 3) die Feierlichkeit bei der Aufnahme ganz wegfallen ließe, 4) die streng abgeschlossenen Versammlungen als zur Erhaltung der Verbindung nicht unbedingt nothwendig aufhebe, 5) den Brüdern aufgebe, ein freundliches Vernehmen mit den Geistlichen der Landeskirche als eine Hauptaufgabe in ihrem Dienst anzusehen, die Geistlichen nähere Einsicht und Kenntniß von dem, was in den Bethäusern vorgehe, nehmen zu lassen und nie zu vergessen, daß sie in einem fremden Hause seien, da sie kein Recht hätten, gegen den Willen des Hausvaters nach freiem Belieben zu schalten. Diesen Vorschlägen gemäß faßte die Generalsynode von 1857 ihre Beschlüsse und gab damit dem Werke die veränderte Gestalt, welche es ohne Zweifel schon eher hätte erhalten sollen.

Von Seiten der Brüdergemeine war hiermit Alles gethan, um dem Standpunkte der gemäßigten Partei unter den Gegnern so weit entgegenzukommen, als sie es vermochte, ohne ihr Grundprinzip aufzugeben. Ihr Grundprinzip der ecclesiola, einer freien Zusammenschließung mit irgend erkennbaren Grenzen, kann sie de facto ruhen lassen, wenn eine kirchliche Autorität es ihr absolut verbietet, aber sie kann es in thesi nicht aufgeben, ohne ihrem Verständniß des Wortes Gottes und ihrem geschichtlichen Berufe vom Herrn untreu zu werden.

Jedoch die gemäßigten Stimmen unter den Gegnern, noch vielmehr die brüderfreundlichen Warnungen, welche aus dem Schooße der Landeskirche selbst früher erschollen waren und zu den allzu Streitfertigen unter den eigenen Glaubens- und Parteigenossen geredet hatten „von der alten Sünde unserer lutherischen Kirche, geistlicher Anmaßung, Egoismus und Hoffahrt“ (vergl. S. 237 bis

---

a) „Es bedarf nur einer einfachen Sozietätsverbindung, die man Häuflein, oder Gemeinschaft, oder wie sonst, nennen mag, und einer Klasse der Arbeiter oder Gehülfen, die das Häuflein zu pflegen und zu bedienen haben. — Die Aufnahme kann nur bei Solchen stattfinden oder in Frage kommen, die sich selbst gemeldet haben.“ (S. 234 f.)

239), waren verhallt; die Opposition war auf's Schroffste gestiegen. Das Brüderwerk erscheint nur noch in jeder Hinsicht verwerflich, verderbt und verderbend. „Das Volk hat in Kirche, Schule und Haus Alles, was es bedarf; was darüber ist, ist vom Uebel.“ Die Kirche sei die einige wahre Braut des Herrn; Herrnhut und sein Institut die „Pseudobraut“, welche das arme lettische Volk „zur Sünde Jerobeam's verführt hat, weil es die falsche Braut nicht blos an die Stelle der wahren, sondern sogar an die Stelle des Bräutigams gesetzt und dem sola fide die Ehre geraubt hat“, — darum kann denn der Schluß kein anderer sein, als der catonische: »Ceterum censeo Carthaginem esse delendam.«

Unter solchen Umständen war es sehr schwer für die Brüder, an die Ausführung jener Synodalbeschlüsse von 1857 zu gehen, weil sie einerseits nicht hoffen konnten, daß der schroffe gegnerische Standpunkt das Wort bedenken und erfüllen würde: „So Dein Bruder sich bessert, so vergib ihm“, andererseits fürchten mußten, daß die durch die Synode angeordneten Verbesserungen bei den über die Maßen am Hergebrachten hängenden Nationalen unter den Brüdern auf heftigen Widerstand stoßen würden. Gewiß wäre es für sie jetzt leichter gewesen, zu gehen und das Werk aufzugeben. Sie blieben aber und mußten bleiben, mußten um des Herrn willen dem Schwereren den Vorzug geben vor dem für sie selbst Leichteren, weil sie überzeugt waren, daß, so viele und tiefe Schäden auch an dem Werke hafteten, doch noch ein guter Theil wahren Lebens aus Gott darin verborgen war und erhalten werden mußte zum Segen der Seelen, welche den Brüdern sich ergeben hatten und noch ferner ergeben würden. Den Beschlüssen der Generalsynode von 1857 wurde Rechnung getragen, die Furcht der Diakonen vor dem Widerstreben der Nationalen und dieses Widerstreben selbst durch ein Schreiben der Unitäts-Aeltesten-Konferenz an die Diakonen vom Februar 1858 (S. 249 ff.) und eines an die Nationalen vom 1. Juli 1858 (S. 251 ff.), wenn auch nur nach ziemlich schwerem Kampfe (S. 259 f.), überwunden. Allerdings aber hat die geschehene Bedrückung von Seiten der Landeskirche und die dadurch nothwendige Veränderung in den Instituten des

Brüderwerkes mannigfach nachtheiligen Einfluß auf das Werk ausgeübt; der Bethausbesuch hat merklich abgenommen; ja es kann, wenn zumal die jetzt von Alexander II. gewährte soziale Freiheit von Manchen zur Verweltlichung der Herzen gemißbraucht wird, dahin kommen, daß die Privaterbauung dem Volke statt ein Bedürfniß, vielmehr etwas Gleichgültiges, ja ein Aergerniß wird. Dann aber wäre auch zu fürchten, daß die Erbauung überhaupt den Herzen verleidet, und dem Geiste des Fleisches und der Welt, ob auch unter dem Scheine lauteren Kirchenthums, der Weg in das Herz der Kirchkinder gebahnt werde. Hoffen wir jedoch von Gottes Gnadenkraft, daß es dahin nicht komme! Es kann die Lage der Dinge verhängnißvoll werden; es kann durch die fortgehende Opposition das Brüderwerk in den dortigen Gegenden ganz unterdrückt und vernichtet werden; es kann aber auch nach der schon begonnenen und so nothwendigen Sichtung der großen Mitgliederzahl der bisherigen Brüderverbindung aus derselben das werden, was sie an und für sich allein sein soll, und was unter den veränderten Verhältnissen auch allein möglich und heilsam ist, eine wahre ecclesiola in ecclesia, eine offene Stätte zur Pflege der segensreichen christlichen Gemeinschaft unter Solchen, welche ein freier Geisteszug von oben treibt. Und das wolle Gott in Gnaden geben! Damit dieses geschehe, dazu ist freilich nöthig, daß die Geistlichen der Landeskirche mehr und mehr und endlich ganz aufhören mit ihrer Opposition. Sie hätten die nach der Generalsynode von 1857 von der Unitäts-Aeltesten-Konferenz ihnen gereichte Friedenshand annehmen sollen; sie haben es nicht gethan. Mögen sie jetzt von der Feindschaft lassen und es nicht hindern, sondern fördern, daß die Brüdergemeine nach ihrer nunmehr vollzogenen Selbstreinigung und Umgestaltung mit der Kirche durch des Herrn Hand und Geist in dasjenige Verhältniß der Verständigung und Einigung gebracht werde, in welchem beide einander und dem Lande allein zum Heil sein und das Gottesreich in demselben bauen können.

Was und auf welche Weise der Herr Verfasser zur Erreichung dieses großen und schönen Zieles hat mitwirken können, das hat er gethan. Für den Referenten ist sein Buch von Segen gewesen,

und noch viele Andere werden dem Herrn Verfasser herzlichen Dank dafür wissen. Möge seine Apologie auch dazu beitragen, die Gegner mit dem Brüderwerke in Rußland wie überhaupt zu versöhnen! Möge vor Allem der Herr thun, was nicht in des Verfassers wie in keines Menschen Macht liegt, die Herzen lenken wie Wasserbäche, daß sie wandeln, wie sich's gebührt ihrem Beruf, darinnen sie berufen sind, mit aller Demuth und Sanftmuth, mit Geduld, und vertragen einer den andern in der Liebe, und seien fleißig, zu halten die Einigkeit im Geist, durch das Band des Friedens. Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid auf einerlei Hoffnung eures Berufs. Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater (unser) aller, der da ist über euch alle, und durch euch alle, und in euch allen! (Eph. 4, 1—6).

In der Kürze nur können wir noch erwähnen, daß in einem Nachtrage der Herr Verfasser den Aufsatz in der hengstenbergischen evangelischen Kirchenzeitung (1861, Nr. 72. 73): „Die Diasporaarbeiten der Brüdergemeine" einer Prüfung unterzieht (S. 269 bis 277). Er hat es hier mit einem viel gemäßigteren Gegner, als Dr. Harnack war, zu thun. Der Aufsatz sucht einerseits Recht und Segen der Diasporathätigkeit der Brüdergemeine gegen unbillige Angriffe in Schutz zu nehmen, findet aber doch auch andererseits so Manches nicht nur in der Praxis, sondern auch im Prinzip an der Sache auszusetzen und schließt daher mit dem Resultat, daß ein treuer Prediger nicht Ursache habe, seinerseits zur Förderung oder Erweiterung dieses Werkes Hand anzulegen, dagegen, wo es einmal bestehe, nicht dagegen angehen dürfe, sondern das Vorhandene in Liebe und Geduld zu tragen habe, so lange es nur den Ordnungen der Kirche in keiner Weise sich entziehe. Der Herr Verfasser widerlegt zunächst durch Hinweisung auf die Berichte der Diasporaarbeiter die Behauptung des Aufsatzes, daß die Sendboten der Brüder „mit der krankhaften Gläubigkeit so gut wie gar nichts zu thun bekämen". Er behauptet, daß die Diasporaverbindungen in Wahrheit Krankenhäuser sind, aus denen man ja allerdings die schlimmsten und offenbaren Stö-

rer des Hausfriedens nach apostolischer Regel so viel als möglich zu entfernen sucht und einigermaßen auch entfernen kann, in denen aber theils die allerschlimmsten Subjekte, die scheinheiligen Heuchler nach Judasart, oft sehr lang mit bittern Schmerzen getragen werden müssen, anderentheils so viel Schwache und Elende herbergen, daß viel Geduld und Gnade dazu gehört, ihrer nicht müde zu werden. Der Herr Verfasser sagt mit Recht, daß, wenn nur die Schriften der Brüdergemeine mehr gelesen und ihre Gemeinschaften mehr besucht würden, manche schiefe Urtheile, die durch Betrachtung nicht des Zentrums, sondern blos der Peripherie der Wirksamkeit der Brüder entstanden sind, schwinden würden. Ferner widerlegt der Herr Verfasser, wie schon in der Apologie gegen Harnack, die Andeutung jenes Aufsatzes, daß die Brüdergemeine den Gedanken von sich hege, als wäre sie eine Sammlung von lauter lebendigen Gliedern aus der todten Masse der Namenchristen. Wenn der Aufsatz diese Behauptung aus Schriften der Brüdergemeine bewiesen zu haben glaubt, so zeigt der Herr Verfasser, wie die Brüdergemeine als ihren Zweck allerdings aufgestellt habe, eine Sammlung lebendiger Glieder an dem unsichtbaren Leibe Jesu Christi zu sein, wie sie aber zugleich ausgesprochen habe, daß dieser Zweck eben ein wesentlich idealer sei, der anerkanntermaßen nicht an allen Mitgliedern erreicht werde. Ihr Ziel und Wunsch ist, nur lautere Glieder zu haben, aber sie meint nicht, es seien schon alle lauter und gut. Das Trachten wenigstens nach Erreichung des Ziels will sie aber auch nicht träge oder verzagt aufgeben, obwohl sie überzeugt ist und ausgesprochen hat, daß dieser ihr Zweck und heiliger Beruf allerdings hienieden nie erreicht werden könne und werde. Wenn der Schreiber des Aufsatzes aus der Praxis anführt, daß er bei Mitgliedern der Diaspora irrige Ansichten und Mißgriffe novatianischer und donatistischer Art gefunden habe, so gibt der Herr Verfasser das Vorkommen derselben zu, leugnet aber mit Recht, daß daraus ein Rückschluß auf die Brüdergemeine und ihr Prinzip gezogen werden dürfe. Endlich ist es auch nicht richtig, wenn der Aufsatz Eigenthümlichkeiten und Sitten der Brüdergemeine, z. B. die Liebesmahle und Chorfeste, wegen der daran oft und leicht sich knüpfenden Irrungen sofort

als „Willkürlichkeiten" bezeichnet und den kirchlichen Ordnungen, wie sie anderwärts sind, gegenüberstellt. Der Herr Verfasser sagt, daß die Glieder der Brüdergemeine diese ihre Institute lieb gewonnen und ihren Segen an sich und Anderen erfahren haben. Es sei nicht blos die Sucht nach „Apartem", was die Brüder abhalte, an dem ordentlichen Amt ihr volles Genüge zu finden, auch wenn sie einen rechtschaffenen, gläubigen Pfarrer haben; es sei jenes tief begründete Bedürfniß nach Gemeinschaft Gleichgesinnter und einem entsprechenden Ausdruck derselben, dessen Befriedigung sie, so lange sie es in der allgemeinen Kirche nicht finden, in ihrer besonderen Gemeinschaft suchen. Und wir finden dieses Bedürfniß erklärlich und nicht verwerflich, vorausgesetzt, daß die Glieder der Brüdergemeine die ordentlichen allgemeinen Gottesdienste nicht hochmüthig geringschätzen, verlassen und verachten.

Möge des Herrn Verfassers Wunsch erfüllt werden, möge es gelingen, die Vorurtheile und Mißverständnisse über Wesen und Prinzip der Brüdergemeine und ihres innerkirchlichen Wirkens immer mehr zu überwinden; möge auch die Brüdergemeine immer weiter wachen, kämpfen und beten, daß sie den Gefahren, welche durch ihre Einrichtungen öfters schon in ihrer Mitte zu Schäden geführt haben, entgehe, damit nicht der große und reiche Segen, den sie stiftet, beeinträchtigt werde: dann wird mit Freude und Freiheit, mit zwiefachem Segen und verdoppelter Kraft das Haus Gottes in Frieden gebaut werden! „Nicht, daß ich es schon ergriffen habe, oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich es auch ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin" (Phil. 3, 12). „Auf daß sie Alle eins seien, gleichwie Du, Vater, in mir, und ich in Dir; daß auch sie in uns eins seien, auf daß die Welt erkenne, Du habest mich gesandt" (Joh. 17, 21).

Richter in Luckau.

4.

Homiletische Vierteljahrsschrift für das evangelische Deutschland, „Mancherlei Gaben und Ein Geist", unter besonderer Mitwirkung vieler namhafter Prediger herausgegeben von Em. Ohly, Pfarrer zu Kriegsheim bei Worms a. Rh. Julius Niedner, Verlagshandlung. Wiesbaden.

Von der eben genannten Zeitschrift liegen nunmehr zwei Jahrgänge vollständig vor; vom dritten Jahrgang fehlt nur noch das letzte Heft. Nach dem Vorworte will sie ein homiletisches Hülfsbuch sein. Nun ist es ja keineswegs zu leugnen, daß es auf unserem so reichen Büchermarkte an dergleichen Hülfsmitteln nicht gerade mangelt; denn wir haben nicht nur recht gute Predigtsammlungen, sondern auch gediegene Sammlungen von Entwürfen aufzuweisen, z. B. von Fuchs, Lisco u. s. w., und namentlich leisten dem evangelischen Geistlichen das Lange'sche Bibelwerk und das praktische evangelische Handbuch von Heubner ganz ausgezeichnete Dienste; allein es ist doch auch nicht zu verkennen, daß alle solche Werke nicht im Stande sind, das zu bieten, was eine periodische Zeitschrift zu leisten vermag. Ganze Predigten dürften ohnehin weniger erwünscht sein als Skizzen, nach denen sich im Falle der Noth mit größerer Freiheit und doch immer verhältnißmäßig rasch arbeiten läßt; aber selbst auch die zu Büchern abgeschlossenen Entwurfssammlungen sind vielfach einseitig, nach einer Schablone, wie über einen Leisten geschlagen, zumal wenn blos der Herausgeber für seine Person daran gearbeitet hat; und dann lassen sie sich auch nur auf eine gewisse Zeit benutzen, hernach aber sind sie verbraucht.

Anders ist es bei einer eigentlichen Zeitschrift. Die gibt ein förmliches Spiegelbild, einen genauen Reflex der jedesmaligen Gegenwart; die steht mitten im Flusse und in der Bewegung der Zeit und hat dadurch schon die Bürgschaft der Frische, Lebendigkeit, Neuheit, Mannigfaltigkeit, zumal wenn, wie bei der vorliegenden,

Männer sich betheiligen, deren Namen in der Predigerwelt weithin einen guten Klang haben. Unter den Mitarbeitern, deren Zahl mit jedem Hefte merklich zugenommen hat und nach dem jüngsten Hefte sich auf 153 beläuft, sind Beyschlag, Cosack, Gerock, Hoffmann, Müllensiefen, Oosterzee, Plitt, Schapper, Steinmeyer und noch Andere von weniger oder nicht gekannten Namen; so daß wirklich erreicht ist, was bei der Herausgabe beabsichtigt worden ist, dazu zu helfen, daß mancher verborgene Schatz gehoben, manche lebendige und kräftige Predigt für größere Kreise nutzbar gemacht werde.

Worauf aber weit mehr, ja vielleicht das meiste Gewicht scheint gelegt werden zu müssen, das ist dies: In Mitten des traurigen Konfessionshaders unter den Evangelischen, der es vielfach ganz vergessen macht, daß doch Alle ein geistliches Band zusammenhält, stellt diese Zeitschrift einen Boden her, nicht der Neutralität, wo Jeder sich selbst und seine eigene Sache verleugnen muß; sondern einer solchen Gemeinsamkeit und Gemeinschaft, bei welcher für die Liebe zur eigenen Konfession noch Raum bleibt, dennoch aber ein eng verbundenes Wirken und Zusammengehen mit Anderen möglich ist. Diese Zeitschrift liefert den thätsächlichsten Beweis, daß bei aller Verschiedenheit im Einzelnen der Eine Grund, Christus, recht wohl festgehalten werden kann, und was unserer Zeit zu erkennen so sehr Noth thut, bringt sie zum Bewußtsein, daß das lebendige Christenthum auf positivem Grunde immer und überall als das Höchste gelten muß. Dadurch steht sie der anderen, in streng konfessionellem Sinne redigirten homiletischen Zeitschrift „Gesetz und Zeugniß“ entgegen. Hier in der Ohly'schen Zeitschrift gehen Streng-Lutherische mit Reformirten und Unionisten zusammen, und Niemand wird dem Einen oder Anderen den Vorwurf des Verraths an der eigenen Sache machen können. Das Volk nimmt, was ihm nicht zu verargen ist, Anstoß an dem theologischen Schulstreit, vollends, wenn er auf den Predigtstuhl gezogen wird, und wie viel er verdorben hat, davon gibt die Geschichte der Kirche traurige Kunde; aber an dieser Zeitschrift mag das Volk sehen, daß über das, was zum Heile dient, nicht gestritten zu werden braucht, daß der Kern des Evangeliums vollkommen klar am Tage liegt. Wie das Vorwort sagt, wird die Zeitschrift im Geiste des positiven

biblischen Christenthums redigirt. „Was auf dem Einen Grunde steht, der gelegt ist, das ist uns willkommen, und mit Freuden gönnen wir demselben einen Platz, wenn nur der Bruder, der es uns darbietet, der wahren evangelischen Kirche angehört. Halten wir doch dafür, daß Brüder, die in der Einen Heerde unter dem Einem großen Erzhirten einst im Himmel einträchtig bei einander zu wohnen berufen sind, doch auch auf Erden schon, sei auch ihr konfessioneller Beruf ein verschiedener, bei einer solchen Arbeit sich die Hände reichen können." Enges Gewissen und weites Herz — das ist die Losung und das Lob der Redaktion.

Was nun die äußere Einrichtung der Zeitschrift anlangt, so sind die Predigten auf 3 Hefte vertheilt. Das 1. Heft geht bis zum Sonntag Septuagesimae, das 3. Heft bis zum 2. Pfingstfeste, das 4. Heft bis zum Schluß des Kirchenjahres. Den kirchlichen Perikopen ist mit Recht die erste Stelle eingeräumt, dann haben namentlich die würtembergischen Perikopen des 2. Jahrgangs, weniger die Lektionen von Dr. Nitzsch und die sächsischen Perikopen und ganz freie Texte Berücksichtigung gefunden. Zu jeder Perikope sind meistens zwei, seltener drei oder nur ein Entwurf gegeben. Der 2. Jahrgang der Zeitschrift gibt auch Proben von Katechismuspredigten, z. B. am Sonntag Rogate über sächs. Perikop. Bd. III. Luk. 11, 1—4 den Entwurf: Das heilige Vater Unser, eine Gebetsschule des Herrn. „Herr lehre uns beten". I. Es fragen die Schüler, was sie beten sollen? Antwort: 1) um deine Heiligung (dein Name werde ꝛc.); 2) um deine Seligkeit; 3) um Gehorsam, Ergebung; 4) um leibliche Gaben; 5) um tägliche Wiedereinsetzung in die Kindschaft mit Gott ꝛc.; 6) um Zuversicht und Kraft im Kampfe wider den Teufel u. s. w.; 7) um Erlösung von der Sünde. II. „Wenn ihr betet, so sprechet." Nun fragt der Herr auch uns, ob wir seinen Gebetsunterricht recht verstanden haben? a) Du betest: „Vater Unser." Hast du ein Recht, Gott deinen Vater zu nennen? Bist du sein gehorsames Kind? u. s. f. Oder am 25. Sonntag nach Trinitatis über das Evangelium Matth. 6, 24—34: Wie der Herr Christus seinen Jüngern das erste Gebot auslegt. 1) Er stellt es hin als eine ernste For-

derung, V. 24; 2) er wendet es an in lieblicher Belehrung, V. 25 — 30; 3) er schärft es ein in dringender Ermahnung, V. 31 — 34.

Desgleichen sind im 2. Jahrgang Entwürfe enthalten zu größeren alttestamentlichen Abschnitten, am Sonntag Sexagesimae über 1 Mos. 1: a) Herr, wie sind deine Werke so groß und viel; b) du hast sie alle weislich geordnet; c) die Erde ist voll deiner Güter.

Außerdem enthält der 1. Jahrgang Auszüge von Hofacker'schen, Westermeier'schen und anderen Predigten, die aber später, und zwar mit Recht, in Wegfall gekommen sind.

Das 2. Heft jedes Jahrgangs bringt Kasualien sehr reichhaltig, Eides-, Synodal-, Missions-, Gustav-Adolfs-, Weihepredigten, Predigten am Geburtstag des Regenten u. s. w. Eigenthümlich ist auch der Zeitschrift, daß vom 4. Hefte des 1. Jahrgangs ab allen Heften homiletische Abhandlungen vorgedruckt sind, so ein Referat über die Predigt des heiligen Augustinus über Joh. 10, 1—6 (Plitt); über Hausbesuch und Predigt (Lyncker); über Behandlung und Werth der Katechismuspredigt (Hesse); das Verhältniß der Predigt zum Kirchenjahr (Plitt); die Verkündigung des göttlichen Wortes in der Leichenrede (Derselbe); der Predigtzustand, den die Reformation des 16. Jahrhunderts vorfand (Cosack); einige Gedanken über zeitgemäße Predigtweise (Meißner); inwieweit hat die allseitig gesteigerte Bildung der gegenwärtigen Zeit einen Anspruch auf Berücksichtigung von Seiten des kirchlichen Amts? (Hassenkamp); Cicero's Orator für den evangelischen Prediger (Billroth). — Alles bis auf einzelne Einwendungen, die näher zu erörtern der Raum dieser kurzen Besprechung nicht gestattet, recht gediegene Arbeiten.

Dazu wird vom 3. Jahrgang ab als Gratisbeilage noch ein Blüthenstrauß christlicher Dichtung gereicht, enthaltend Gedichte von Gerok, Albert Knapp, Julius Sturm, Friedrich Oser, die in der That eine schöne Zugabe bilden.

Was aber vom 2. Jahrgange ab den Werth der Zeitschrift noch mehr erhöht, ist das, daß statt bloßer Entwürfe mehr praktisch-exegetische Erklärungen mit eingefügten oder angehängten Dispositionen gegeben werden; damit ist ein wissenschaftlicherer Boden betreten, und gewiß nur zum Vortheil der Sache, wie dies namentlich auch der Anhang zum 3. Heft des 3. Jahrgangs beweist, der eine exegetische Erörterung von Joh. 1, 44 — 52 aus Plitt's Feder gibt, mit trefflichen homiletischen Winken.

Auf eine eingehende kritische Besprechung der einzelnen Predigten sich einzulassen, ist hier nicht möglich, würde auch den Leser nur ermüden; aber doch scheint es der Gründlichkeit wegen nicht unangemessen, die gelieferten Arbeiten einer mehr allgemeinen Beurtheilung zu unterwerfen. Die Grundsätze aber, nach denen überhaupt Predigten und auch die vorliegenden Entwürfe zu bemessen sind, dürften sich kurz so hinstellen lassen:

Zuvörderst gestehen wir gerne zu, daß die hier gegebenen Predigten und Reden, welche, mit wenigen Ausnahmen nur, sämmtlich auch gehalten worden sind, recht wohl als gut gelten können, wenigstens relativ, weil sie schon nach der Ansicht der Einsender wirksam und von gutem Erfolg waren, worauf ja bei der Verkündigung des Wortes Gottes Alles und Jedes ankommt. Allein schon zwischen einer gehörten und gelesenen Predigt ist ein großer Unterschied, wenn vollends nur eine bloße Skizze vorliegt; denn während der Vortrag selbst mit lebendig macht und Auge und Ohr zugleich in Anspruch nimmt, fliegt hier das Auge über todte Zeichen hinweg. Dazu kommt, daß bei dem Urtheil über den Werth einer Predigt vielfach die subjektive Stimmung entscheidet, ob dem jeweiligen Bedürfnisse des Herzens damit genügt wird oder nicht, insofern nämlich Einer, der vielleicht in einem gewissen Kummer Trost und Frieden sucht, von der besten Predigt etwa über Kindererziehung nicht so kräftig erbaut wird wie ein Anderer. Das sollte eigentlich nicht sein, daß die subjektive Stimmung entscheidet; vielmehr müßten lediglich nur objektive Kriterien gelten, ganz unabhängig von der individuellen Gemüthsverfassung und nur den Gegenstand im Auge habend, und ganz besonders ist dies nothwendig bei Arbeiten, die, zwar einerseits

Kunstprodukte, doch ihrer Bestimmung nach vor das Forum der wissenschaftlichen Kritik gehören. Unser Urtheil, das sich möglichst objektiv halten soll, geht von diesen Hauptgesichtspunkten aus:

A. Zunächst fordern wir, daß die Predigt textgemäß sei, nicht nur so, daß der Text als bloßes Motto benutzt und beiläufig angezogen werde, sondern daß die Predigt im Texte ruhe und darauf sich gründe, daß sie eine Auslegung, d. i. eine Hineinbreitung des Textes in die verschiedenen Lebensverhältnisse sei. Der Text muß also der Predigt ihren Inhalt geben, nicht darf umgekehrt die Predigt dem Texte den Inhalt geben wollen, d. h. heterogene Dinge in denselben hineinlegen. Denn dann hört die Predigt des Gotteswortes auf, und die Verkündigung menschlicher Weisheit fängt an.

2. Jahrgang, 2. Heft, S. 17 steht z. B. nach Col. 1, 9—14 eine Predigt über das Thema: Die Kirche bedarf der Reformation heute wie sonst und heute erst recht; das mag eine gute Abhandlung sein, aber eine Predigt ist's sicherlich nicht, und der Text bleibt bloßes Motto. 1. Jahrgang, 2. Heft, S. 40 enthält über Joh. 11, 32 — 42 eine verschrobene Predigt vom Schmerze des Christenherzens im Vergleich mit dem Schmerze des natürlichen Herzens bei dem Tode theurer Angehörigen, — da sie in der Ausführung, wo gesagt ist, daß der Christenschmerz seiner Aeußerung nach im Gegensatz zur lauten Art oder erzwungenen Ruhe des natürlichen Herzens zwar nicht stumm, aber still sei, seinem Wesen nach mit seinen Wurzeln erst in die rechten Tiefen des Verlustes, aber darum auch mit seinem Gipfel in die reine Höhe des vollkommenen Trostes reiche, und in seinen Wirkungen zwar zusammenpressend, aber fruchtbringend sei, aus Martha einen ganz anderen Charakter macht, dieselbe herabzieht und verzerrt. Umgekehrt braucht man nur z. B. in I, 3 den Entwurf über die Epistel am Sonntag Laetare, Gal. 4, 21 — 5, 1 zu lesen: Die Gesetzesmenschen: 1) Wer sind sie? oder: hören wir ihre Losung? 2) Wie übel

sind sie daran? oder: erwägen wir ihr Loos. 3) Wie wird es besser mit ihnen? oder: betrachten wir ihre Erlösung (daß sie sagen: wir wollen unter dem Gesetz sein, weil da von Verdienst die Rede ist, daß sie aber in Knechtschaft sich befinden, jedoch dem Befreier in die Arme getrieben werden sollen). — So ist das, was die Textgemäßheit betrifft, eine tadellose Predigt.

B. Als zweite Forderung stellen wir auf: Man strebe nach möglichster Einfachheit, wie sie zur rechten Popularität paßt (1 Cor. 2, 1). Damit soll nicht jene geistreiche Originalität verworfen werden, die, soweit sie natürlich und urwüchsig ist, auch den Stempel der Einfachheit an sich trägt, sondern wir wollen nur der widerlichen Sucht der Geistreichelei entgegentreten, die sich häufig so breit macht und doch das Zeug nicht hat, etwas Richtiges zu schaffen. Manche glauben Wunder, was? gethan zu haben, wenn sie Schaum gerührt haben! Wenn z. B. im 1. Jahrgang, 3. Heft, S. 57 über das Evangelium am Sonntag nach Weihnachten Luk. 2, 25 — 35, nachdem in der Einleitung mit dem überschwänglichen Bilde: Christum im Herzen — den Himmel auf den Armen (sic!) umgesprungen worden ist, das Thema verabhandelt wird, noch dazu ohne rechte Textbenutzung: Mit dem Jesuskinde auf den Armen läßt uns Gott der Herr auf dem Strome der Zeit in Frieden dahinfahren, dazu die 4 Theile: 1) Jesus, der Heiland, tilgt unsere Schulden, 2) macht alles Versäumte wieder gut, 3) ersetzt das Verlorene, 4) eröffnet die froheste Aussicht in die Zukunft — wo bleibt da die Einfachheit, die Klarheit?

Oder was soll man zu einer Konfirmationsrede II, 2, S. 114 über 1 Cor. 12, 9 sagen mit dem Thema: Je länger, je lieber. 1) Das Wort Gottes. 2) Das Kreuz (sic! warum aber dann: Rufe mich an in der Noth ꝛc.) 3) Der Tod (sic! warum dann die 7. Bitte?) 4) Der Himmel! Da sind die Gedanken für einen hausbackenen Verstand denn doch zu hochfliegend!

Oder ist es nicht leere Gedankenspielerei, wenn II, 2, S. 24 nach Luk. 12, 16 — 21 das Erntedankfest des reichen Narren so verabhandelt wird: 1) Wie dankte er Gott bei seinem Ernte-

dankfeste? 2) Wie war seine Feststimmung bei dem Feste seines Erntedankes? 3) Was er da eigentlich geerntet bei der Ernte seines Dankfestes? Der Narr hat ja gar kein Erntedankfest gefeiert. Oder soll gelten: lucus a non lucendo?

Ebenso verkehrt ist in II, 3, S. 309 die Pfingstpredigt über Joh. 3, 63: Der Geist macht lebendig 1) uns selbst, denn ohne ihn sind wir todt in unsern Uebertretungen; 2) Gott, denn ohne ihn ist er für uns ein todter Götze; 3) das Wort Gottes, denn ohne ihn ist es für uns ein todter Schatz; 4) das heilige Abendmahl, denn ohne ihn ist es für uns eine todte Zeremonie. Warum dann nicht so fort: 5) die Taufe — 6) die Schöpfung, 7) die Kirche — u. s. f.?

Nicht minder mißlungen ist in II, 4, S. 345 die Trinitatispredigt über 2 Kor. 13, 13: Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi — den Sündern; die Liebe Gottes, des Vaters — den Kindern; die Gemeinschaft des heiligen Geistes — den Pilgern. Denn sind die Kinder nicht Pilger und sollen nicht Alle alles Drei haben? Endlich ist auch gewiß nicht gut zu heißen in II, 4, S. 368 die Predigt über das Evangelium am 4. Sonntag nach Trinitatis, Luk. 6, 36—42: Der Reichthum der Barmherzigen in den 3 Schatzkammern: 1) in ihren Herzen, 2) in der Brüder Herzen, 3) in Gottes Herzen (a. die höchste Ehre, b. die reichste Freude, c. die Seligkeit, da doch b und c nicht in Gott, sondern in ihnen ist).

Die gereimten Themata und Dispositionen wollen wir nicht verwerfen; aber sie dürfen nur nicht trivial und geschmacklos sein, wie z. B. das Erntefestthema:

Warte und besiehe	Marthe und Marie
von der Kirchenbank	Gott zum Erntedank.

Wie kann man sich daran erbauen? Jedenfalls liegt sehr häufig für die Entscheidung zur Theilung oder Disposition der Grund nur im Reim, wie z. B. in I, 3, S. 226 bei der Osterpredigt über 1 Kor. 5, 6 — 8: Wie feiert eine christliche Gemeinde würdig und im Segen des Heilands Auferstehn? 1) Mit bußfertigem Insichsehn; 2) mit rechtschaffenem Vorwärtsgehn; 3) mit gläubigem Auf-Christum-Sehn.

Aber solche Reime sind nicht zu verwerfen wie III, 1, S. 133 eine Predigt am 2. Epiphanias-Sonntag über Luk. 10, 38—42 sie bietet: Die Feierstunde zu Jesu Füßen, eine Stunde, von der Liebe uns bescheert, die den Glauben bewährt und das Leben verklärt. Oder S. 137 für den Sonntag Septuagesimae über 1 Cor. 9, 24—27: Für einen ew'gen Kranz — das arme Leben ganz.

C. Eine aus dem Kern des Textes einfach hervorwachsende Predigt wird auch der Gefahr entgehen, unrichtige, in sich widersprechende, neben der Wahrheit vorbeischießende Gedanken zu bringen. Richtig und Durchsichtig gehört zusammen. So ist es aber nicht z. B. II, 1, S. 35 mit der Predigt über Luk. 3, 3—18 (3. Advent): Der Eingang in's Himmelreich ein Durchgang durch Wasser und Feuer. 1) Wer sich dem Wasser entzieht, fällt dem Feuer anheim. (Ohne Johanniswassertaufe keine Hoffnung des Himmelreichs: a. Wer in's Himmelreich will, darf nicht bleiben, wie er ist; b. Jeder muß durch's Wasser der Buße hindurch; c. der Bußfertige hat Verheißung des Himmelreichs, der Unbußfertige wird dem Feuer anheimfallen.) 2) Wer sich dem Feuer entzieht, wird im Wasser umkommen. (Ohne Jesu Feuertaufe kein Eingang in's Himmelreich: a. Wasser thut's nicht, Buße tödtet den alten Menschen, [aber Joh. 3, 5!] b. darum über Johannes hinaus zu Christo, der den neuen Menschen schafft; c. wer diese Feuertaufe empfangen, wird Gott schauen, dagegen wer dies Feuer scheut, den werden Belial's Bäche verschlingen.) Hier liegen die Widersprüche zwischen 1, c und 2, c am Tage.

Wie einfach und klar ist dagegen in III, 1, S. 41 die dieselbe Sache auf Grund von Matth. 3, 1—13 behandelnde Predigt: Johannis Werk und Zeugniß: 1) die allgemeine Erweckung; 2) die Predigt der Buße; 3) der Hinweis auf die nahende Entscheidung durch den Erlöser — sowohl nach Thema als Disposition angelegt!

D. Eine unerläßliche, in wissenschaftlicher Rücksicht entscheidende Forderung ist logische Schärfe im Verhältniß der Theile zum Thema und unter einander;

z. B. ist I, 2, S. 35 die Erntefestpredigt über Matth. 4, 4 dem Thema nach falsch: Der Werth der irdischen Gaben Gottes: 1) Unterschätze sie nicht, denn sie sind genügend für den äußeren Menschen (daher sei zufrieden, dankbar, voll Vertrauen); 2) Überschätze sie nicht, denn sie sind ungenügend für den inwendigen Menschen (a. das Irdische füllt die Bedürfnisse der Seele nicht aus; b. es treibt dich, das Himmlische zu suchen). Offenbar wird ja hier von der rechten Werthschätzung der irdischen Gaben gehandelt, von einem Akte des Empfängers, den Werth zu bestimmen.

Ebenso ist die Disposition der Synodalpredigt über Matth. 10, 19. 20 in I, 2, S. 45 unlogisch. Dreierlei Predigtweise: 1) von Außen; 2) von Innen; 3) von Oben. Aber ist das von Oben nicht auch von Außen? Ferner auch in II, 4, S. 375 die Predigt über Luk. 5, 1 — 11 am 5. Sonntag nach Trinitatis. Dreierlei Arbeit: 1) ohne Christum; 2) mit Christo; 3) für Christum. Hier fallen die beiden letzten Theile offenbar in einander.

Trefflich in der Disposition ist z. B. III, 3 die Osterpredigt über 1 Kor. 5, 6 — 8: Pauli Osterbrief. Er bringt 1) Osterleid; 2) Osterfreude; 3) Osterarbeit. Ebenso ist es mit der Predigt am Sonntag Rogate über Jak. 1, 22 — 27 in III, 3, S. 288: Die gläubige Seele vor dem Spiegel des göttlichen Wortes. 1) Was sieht sie da? 2) Was thut sie nun? 3) Was wird aus ihr?

Indessen kann auch in logischer Beziehung, so zu sagen, des Guten zu viel gethan werden. Gerade die Zeitschrift gibt von dialektischer Operation einzelner Mitarbeiter mehrfache Kunststücke, z. B. in den burckhardt'schen Dispositionen, die mit scholastischer, obwohl nicht überall treffender Haarspalterei durchgeführt sind, so daß für die Unterabtheilungen außer aller gangbaren Zahlenschrift noch verschiedene Alphabete zu Hülfe genommen werden mußten. Ein solches Schachtelsystem ist nicht Jedermanns Lieblingsgericht; auch dürfte sich ohne Beeinträchtigung der eigenen Denkfreiheit nur schwer darnach arbeiten und überhaupt kaum eine in 3/4 Stunden die Sache erschöpfende, von den Zuhörern behaltbare Predigt machen lassen.

E. Endlich muß auch Predigt und Rede auf die Zeit, auf den gegebenen Fall passen. Die in I, 2, S. 127 über Psalm 90, 14 enthaltene Predigt von der Wichtigkeit und dem Vorzuge einer frühen Bekehrung ist keine Leichenpredigt, denn dann läßt sich ebensogut von allen andern Dingen reden.

Das ist der Maßstab, den wir an die Zeitschrift angelegt haben, und wenn wir auch nicht alle Mängel durchnehmen konnten, so müssen wir auf der anderen Seite bekennen, daß es bei dem reichen Inhalte der 3 Jahrgänge verhältnißmäßig wenig Ausstellungen sind, die da mit Recht gemacht werden können. Es kann darum die Zeitschrift allgemein empfohlen werden, zumal bei guter Ausstattung der Preis mäßig ist (4 Fl. 40 Xr.).

Riechheim bei Kranichfeld.

Wilh. Hauck, Pfarrer.

Berichtigung.

In der Rezension des Herrn Prof. Kamphausen über Davidson: Introduktion, Jahrgang 1863 Heft 4 der Studien ist S. 795, Z. 19 statt „wenig" zu lesen „weniger".

Nachschrift

zu

Laurent, zur Kritik der Briefe des Apostels Paulus.

1864. 3. Heft.

Zu meinem großen Bedauern haben sich in die S. 492 ff. gegebene Berechnung so böse Fehler eingeschlichen, daß ich zur Steuer der Wahrheit und um nicht den Schein auf mir zu lassen, als hätte ich mich zu meinem Vortheile verrechnet, nachfolgende Tabelle einzusenden mir erlaube. Ich gebe den Umfang des Neuen Testaments nach dem Codex Sinaiticus, nach der Tauchnitzer Ausgabe von 1828 und nach der Leusden's von 1717. Amstelaed. So bekommt der Leser eine feste Grundlage für die ganze Frage.

	Cod. Sin.		Leusden.		Tauchnitz.	
	Spalt.	Zeil.	Seit.	Zeil.	Seit.	Zeilen.
Matthäus . . .	139.	1.	83.	14.	60.	12.
Markus	85.	4.	55.	28.	38.	—
Lukas	149.	24.	92.	19.	63.	23.
Johannes . . .	107.	35.	67.	41.	47.	4.
Apostelgeschichte .	146.	10.	93.	12.	62.	13.
Römer	53.	6.	35.	10.	23.	3.
Korinther . . .	51.	12.	33.	32.	21.	33.
Galater	16.	45.	11.	11.	7.	15.
Epheser	18.	5.*	12.	8.*	8.	1.*
Philipper . . .	12.	9.	8.	3.	5.	11.
Kolosser	12.	13.*	8.	—	5.	9.
Thessalonicher . .	11.	21.	7.	24.	4.	36.
Timotheus . . .	13.	40.*	8.	51.*	5.	34.*
Titus	5.	37.	3.	41.	2.	14.
Philemon . . .	2.	24.	1.	33.	1.	3.
Hebräer	40.	24.	25.	26.	17.	4.
Jakobus . . .	13.	32.	8.	24.	5.	31.
Petrus	14.	9.*	8.	38.*	6.	—*
Johannes . . .	15.	12.*	9.	5.*	6.	13.*
Judas	4.	6.	2.	20.	1.	24.
Offenbarung . .	68.	12.	44.	3.	40.	4.

Obwohl nun durch den vorliegenden Thatbestand meine Hypothese an ihrer Evidenz etwas eingebüßt haben mag, so scheint sie

mir doch noch nicht umgestoßen zu sein. Denn was erstens die paulinischen Briefe betrifft, so ist nur das Verhältniß der Galater zu den Ephesern nicht mehr ganz zutreffend, im Allgemeinen aber paßt es doch noch. In Bezug auf die Philipper und Kolosser erweist sich meine Zählung gegen den Codex Sinaiticus als richtig.

Auch glaube ich kaum, daß nur durch Zufall die geschichtlichen Bücher die epistolischen und diese wieder die Offenbarung an Spaltenzahl übertreffen sollten. Denn die Evangelien haben 481, die Briefe 349, die Offenbarung nur 68 Spalten.

Noch weniger aber glaube ich, daß nur durch Zufall durchweg immer der größere Brief derselben Art dem kleineren vorausgehen sollte, und doch ist diese Beobachtung gerade folgenreich. Ich stelle darum die betreffenden Zählungen hier noch einmal genau zusammen:

	Cod. Sin.		Leusden.		Tauchnitz.	
	Spalt.	Zeil.	Seit.	Zeil.	Seit.	Zeil.
Korinther I. . . .	51.	12.	33.	32.	21.	33.
„ II. . . .	35.	6.	22.	33.	14.	31.
Thessalonicher I. .	11.	21.	7.	24.	4.	36.
„ II. .	6.	3.	4.	5.	2.	27.
Timotheus I. . . .	13.	40.	8.	51.	5.	34.
„ II. . .	10.	3.	6.	37.	4.	12.
Petri I.	14.	9.	8.	38.	6.	—
„ II.	9.	24.	5.	40.	3.	34.
Johannes I. . . .	15.	12.	9.	5.	6.	13.
„ II. . . .	1.	39.	1.	5.	—	29.
„ III. . . .	1.	39.	1.	4.	—	28.

In Bezug auf das S. 491 Gesagte bemerke ich, daß ich zwar nach wie vor die Judenvertreibung in's Jahr 49 setze, jetzt aber Herrn Dr. Lehmann's Ansicht nicht mehr theile, sondern mit Meyer gehe und Felix' Abgang um 1 Jahr später setze, als Wieseler, nämlich 61. Darnach ist denn auch der erste und zweite Thessalonicherbrief anders zu datiren. — Schließlich bitte ist das Wort mitgetheilter S. 488 Z. 9 von unten zu tilgen.

Neuen-Dettelsau, 10. Juni 1864.

J. C. M. Laurent, Dr.

Inhalt des ersten Heftes.

Inhalt des zweiten Heftes.

Inhalt des dritten Heftes.

Inhalt des vierten Heftes.

Bei **Friedrich Andreas Perthes in Gotha** erschien neu:

Theologische Bibliothek, die Werke von Neander, Tholuck, Ullmann und Umbreit enthaltend, 21. und 22. Lieferung, à Liefer. 20 Sgr.

Es sind nunmehr zum Abschluß gekommen:

Neander, Dr. A., Werke 1. Bd. Apostelgeschichte. 5. Aufl.
— — — — — 2. „ Leben Jesu Christi. 6. Aufl.
— — — — — 3. „ Kirchengesch. 4. Aufl. 1. Bd.
— — — — — 4. „ „ „ 2. „
— — — — — 5. „ „ „ 3. „

(Die Kirchengeschichte wird in den folgenden Lieferungen fortgesetzt.)

Tholuck, Dr. A., Werke 1. Bd. Lehre von der Sünde. 6. Aufl.
— — — — 2. bis 6. Bd. Predigten. 1. bis 5. Bd. 5. Aufl.
— — — — 7. Bd. Stunden der Andacht. 7. Aufl.

Ullmann, Dr. C., Werke 1. Bd. Sündlosigkeit Jesu. 7. Aufl.

Einzeln zur Ausgabe kam hiervon:

		Thlr.	Sgr.
Neander, Dr. A., Werke,	1. Bd.	3	—
— — — —	2. Bd.	2	16
— — — —	3. Bd.	1	14
— — — —	4. Bd.	1	18
— — — —	Apostelgesch., 5. Aufl.	3	10
— — — —	Kirchengesch., 4. Aufl. 1. Bd.	1	22
Tholuck, Dr. A., Werke	1. Bd.	1	—
— — — — —	2. Bd.	1	6
— — — — —	3. Bd.	1	10
— — — — —	4. Bd.	1	6
— — — — —	5. Bd.	1	10
Ullmann, Dr. C., Sündlosigkeit Jesu. 7. Aufl.	2. Abdruck . .	1	14

	Thlr.	Sgr.
Plitt, Herm., Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung, 2. Bd. (Schluß)	2	—
Dasselbe komplet, 2 Bde.	4	—
Kirchenverfassung, die, im Herzogthum Gotha	—	6
Schulgesetz, das neue, und die Schulreform im Herzogthum Gotha, beurtheilt von einem Laien	—	7½

Im vorigen Jahre erschien u. A.:

v. Rudloff, General, Die Lehre vom Menschen auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung. 2. erweiterte Auflage. 2 Theile. geh.	3	6
Klein, K., Georg Forster in Mainz 1788—1793. Nebst Nachträgen zu seinen Werken	2	12
Richter, Emil, Prakt. Erklärung der schwierigen Stellen der Sonn- und Festtags-Perikopen. 2 Thle.	2	—
Menge, Dr. Th., Der Graf Friedrich Leopold Stolberg und seine Zeitgenossen. 2 Bde.	5	—

Unter der Presse befinden sich:

Vierteljahrsschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik. 7. Heft.

Amen, E., Dr. ph., Grundbestimmungen der evangelischen Kirchenverfassung. 8°.

ter Haar, „Wer war Jesus?“ Zehn Vorlesungen über das „Leben Jesu“ von E. Renan. Aus dem Holländischen übersetzt von H. Doermer, theol. Cand. 8°.

Inhalt der Theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1864. Drittes Heft.

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

1. Laurent, zur Kritik der Briefe des Apostels Paulus.
2. Zyro, über Hebr. 2, 14.

Rezensionen:

1. Weiß, der johanneische Lehrbegriff; rec. von Riehm.
2. Baum, Cunitz, Reuß, Corpus Reformatorum vol. XXIX; rec. von Bindseil.

Miszellen:

Programm der teyler'schen Gesellschaft.

Inhalt der Zeitschrift für historische Theologie.

Jahrgang 1864. Drittes Heft.

Geschichte, Geist und Bedeutung des Heidelberger Katechismus. Ein Beitrag zur dreihundertjährigen Jubelfeier. Von Dr. Philipp Schaff, Prof. der Theol. in Mercersburg (Pennsylvanien), derzeit in Andover (Massachusetts.)

Die Brüdergemeine unserer Tage. Eine Skizze von Dr. J. C. M. Laurent, privatisirend in Neuen-Dettelsau, in Mittelfranken.

Die Christianisirung der Mähren. Von Dr. G. Kapp, Oberkonsistorialrath a. D. in München.

Ueber die kirchlichen Zustände in Schlesien, besonders in Breslau, unter der österreichischen Herrschaft. Von Professor Dr. W. Wattenbach in Heidelberg.



Verlag von Rudolf Besser in Gotha.

Jahrbücher für deutsche Theologie

herausgegeben von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin, Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen, Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

1864. Band IX, Heft 2.

Inhalt.

Anzeige neuer Schriften:

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.


Digitized by Google

